Textos Universitarios

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
Programa Editorial

RAMÓN XIRAU

Introducción a la historia de la filosofía

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México, 2011

Primera edición: 1964
Decimotercera edición corregida: 1998
Decimosexta reimpresión
de la Decimotercera edición: 2011

Ilustración de la portada: detalle de *Bailarina oyendo tocar el órgano en una catedral gótica* (1945) de Joan Miró

Diseño de portada: Rafael López Castro

Ciudad Universitaria 3000, Col. Copilco Universidad,
Del. Coyoacán, 04360 México, D.F.

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
Programa Editorial

Impreso y hecho en México

ISBN 978-968-36-8036-5

Nota a la décima edición

En esta décima edición he intentado poner brevemente al día el contenido del libro. Para hacerlo me pareció necesario referirme a tres movimientos especiales desarrollados en los últimos diecinueve y, sobre todo catorce años; el materialismo de la relación mente-cuerpo; el estructuralismo; el innatismo nacido de la lingüística de Chomsky. Espero que estas páginas sean útiles para tener una idea general de cada uno de tales movimientos y lleven a los que lean este libro a más detalladas discusiones.

San Ángel, julio 1987

INTRODUCCIÓN

Los hombres empezaron por saber que el hombre tenía historia; los cristianos afirmaron que nuestra vida en esta tierra –vida de paso– es un transcurso histórico en el cual cada instante es una decisión radical entre la salvación eterna y la eterna condena. Hemos aprendido después que no sólo el hombre, sino todos los seres vivos proceden en una historia que es creciente desarrollo, creciente complejidad, creciente evolución hacia más conciencia; hemos aprendido, por fin, que no sólo la vida, no sólo el hombre son seres históricos. Lo es también el universo, paso de las formas más primitivas de la preconciencia a la vida, de la vida al pensamiento, del pensamiento a la conciencia. El concepto de historia se ha extendido a cuanto existe y cuanto existe se ha extendido más allá de la tierra, más allá del sistema planetario, más allá de nuestra galaxia, hasta alcanzar lontananzas imperceptibles, tan lejanas que se nos antojan infinitas.

Ante este crecimiento del mundo histórico, en el cual estamos en un estar que es transcurso, el hombre –ya lo observaba Pascal, y lo ha vuelto a observar recientemente Teilhard de Chardin– puede sentirse perdido. Decía Pascal que somos una nada en comparación con el todo. Pero si el universo ha crecido en grandezas ya apenas descriptibles, ha crecido también en minucias ya apenas observables. Nos rodea lo infinitamente pequeño –electrones, átomos, fuerzas, energías. Pascal hubiera añadido que somos un todo por comparación con la nada. Mínimos y grandes, somos seres que se preguntan por el sentido de su ser. Vemos que los demás se mueren, nos sabemos destinados a la muerte, nos sentimos en un mundo que es, en esencia, misterioso. Ante nuestro propio misterio siempre surge la misma pregunta: ¿por qué, por qué la vida? Y con esta pregunta, una segunda pregunta: ¿para qué, para qué nuestra vida? Hombres a la vez perdidos y encontrados en un mundo que desconocemos, nos vemos llevados por la inquietud,

por el desasosiego y por la esperanza. Las preguntas acerca del sentido de la vida son un hecho. Se las han planteado, desde lo más antiguo de la historia, todos los hombres, se las han planteado los poetas, se las han planteado los artistas. Se las plantean, desde que la filosofía es filosofía, los filósofos.

Hay que entender la filosofía como una cuestión de vida que es también cuestión de supervivencia más allá de la vida. A la pregunta acerca del sentido de la vida, a la necesidad de interrogarnos acerca de nuestro propio modo de ser para encontrar una razón de ser, responde la parte más antigua, también fundamental, de la filosofía: la metafísica. No es de extrañar que la mayor parte de este libro introductorio se refiera principalmente a cuestiones de orden metafísico. Ello no quiere decir que dejemos a un lado otros aspectos de la filosofía íntimamente vinculados a la metafísica: el método, la teoría del conocimiento, la moral. Y, en efecto, si nuestras preguntas son de orden metafísico es necesario, previamente, saber si es posible conocer, saber si podemos o no podemos contestar a las preguntas que nos atosigan. A investigar esta posibilidad se dedica el método y la teoría del conocimiento. Y si la metafísica no es una pura teoría abstracta –no puede, no debe serlo– está íntimamente vinculada a la vida; y es el fundamento de nuestro comportamiento, es decir, de nuestra vida moral.

Saber si se puede saber; establecer una metafísica después de fundar las bases del saber; establecer una moral, una forma de vida después de haber ordenado el mundo, después de haber hecho del caos un cosmos, tal es la línea general de todo gran pensamiento; tal es también el plan general que hemos seguido al explicar cada uno de los filósofos que en este libro aparecen. Y, al hacerlo, no prescindimos de la historia ni de los principales temas de la filosofía. Tratamos de presentar la filosofía en su historia siguiendo los tres grandes temas –en realidad un solo tema vital– en todos los grandes pensadores. Y si algunos de los campos de la filosofía –la lógica, la estética principalmente– aparecen aquí apenas esbozados, ello se debe a una doble razón. La teoría del conocimiento, la metafísica y la moral constituyen el meollo de la filosofía; la estética y la lógica son ciencias tan especializadas que sería necesario escribir un libro aparte para tratar con alguna justicia cada uno de los campos que respectivamente abarcan.

Esta introducción es, así y al mismo tiempo, una presentación histórica y una presentación temática donde los temas vuelven a repetirse, como tantas nuevas variaciones, en los diversos filósofos, de Grecia a nuestros días.

¿Por qué esta presentación histórica? Las razones son varias. La primera de ellas es que hombre, vida, mundo, son historia. La segunda es que la filosofía verdadera es un convivir con el pensamiento pasado, a veces un coincidir con este pensamiento pasado y es, sobre todo, respeto por las tradiciones. Una filosofía sin tradición es tan inconcebible como una vida sin tiempo o una civilización sin historia. A estas dos consideraciones primeras y fundamentales, debemos añadir una tercera que constituye la hipótesis sobre la cual se fundan nuestros desarrollos. A esta hipótesis –que no es obligatorio aceptar– y a algunas consideraciones y advertencias quiero dedicar las páginas que siguen.

La filosofía se presenta como historia. Ello no quiere decir que la filosofía valga solamente como hecho histórico y que los pensamientos del pasado sean reliquias más o menos curiosas. Todo lo contrario. Quiere más bien decir que si bien la filosofía se da en la historia, hay formas de pensamiento que van más allá de la historia y, a través de todas las épocas, conservan su validez y su verdad. Podemos, en ciertos casos, sentirnos más cercanos de Platón que de Sartre, de san Agustín que de Max Scheler. Quien así no lo crea es que en el fondo no piensa que la filosofía es cosa de vida ni que las cosas de vida sobrepasan a una vida particular, limitada por un cuerpo, un cerebro, un tiempo y un espacio.

La filosofía es, fundamentalmente, búsqueda de la verdad y esta búsqueda puede encontrarse en periodos bien definidos del pensamiento occidental. El pensamiento de Occidente, al cual se dedica este libro por simple razón de que es el pensamiento de nuestro mundo (por la razón también de que el pensamiento de otras civilizaciones no está al alcance de quien esto escribe), puede dividirse en tres grandes periodos: el grecorromano; el cristiano-medieval, y el renacentista-moderno. En cada uno de estos periodos encontramos una evolución similar. En el inicio de cada uno de ellos (filósofos preplatónicos en Grecia, filósofos anteriores al siglo XII en el cristianismo, filósofos anteriores a Kant y a Hegel en el periodo renacentista-moderno), encontramos siempre una serie de intuiciones que son como las aguas afluentes que

habrán de desembocar en los ríos caudales. En estos periodos iniciales, los pensadores intuyen la verdad, llegan a ella, pero escasamente la sistematizan dentro de un todo orgánico y ordenado. A estos periodos iniciales siguen periodos de grandes síntesis que, por emplear la palabra medieval, llamaremos periodos de *summae*. Estas *summae* –Platón y Aristóteles en Grecia, santo Tomás y Duns Escoto en el siglo XIII, Kant y Hegel a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX– recogen mucho de los pensamientos que los precedieron y añaden a éstos nuevas ideas para construir sistemas armoniosos donde el mundo aparece claramente ordenado y jerarquizado. Pero las *summae* del pensamiento –griego, medieval, moderno– suelen presentarse cuando ya está a la vista la crisis de la civilización que les dio origen y nacimiento. Cuando escriben Platón y Aristóteles se avecina el derrumbe del Estado-ciudad; cuando escriben santo Tomás o Duns Escoto se avecina la crisis del Renacimiento; cuando escriben Kant y Hegel está por salirles al encuentro la crisis más aguda de todos los tiempos, la crisis de nuestro tiempo. Surge entonces un tercer periodo del pensamiento, un periodo en el cual reina muchas veces la desorientación y reinan también los nuevos deseos de búsqueda y encuentro. Pero los filósofos de estos periodos –epicúreos o estoicos en Grecia, nominalistas a fines de la Edad Media, humanistas como Marx, Comte, o el mismo Nietzsche a fines del siglo XIX– no dejan de buscar el todo, no dejan de pensar que es necesario encontrar soluciones absolutas. Se encuentran, sin embargo, con fragmentos de realidad y tienden a hacer que estos fragmentos sean todo el edificio, a hacer que estas partes sean el todo. Así, para Epicuro, el placer, que en Aristóteles era una parte del todo armonioso de la vida, es toda la vida; para Ockham la ciencia, separada de la fe, se edifica como un conocimiento autónomo y se instituyen dos absolutos incomunicados e inconciliables: el de la ciencia y el de la revelación; para Marx, para Comte, para Nietzsche, hay que afirmar el hombre, pero al hacerlo, se niega a Dios –y máxima imposibilidad entre todas las imposibilidades–, se llega a hacer que el hombre o el superhombre sean los únicos dioses del hombre mismo. A los afluentes han seguido los ríos; a los ríos las gotas que se pretenden río y afluente.

En resumidas cuentas: los grandes sistemas filosóficos se realizan en momentos especialmente dotados de la historia, estos momentos en los cuales todos los acarreos anteriores vienen a convergir para pronto dividirse en creencias relativas que se pretenden absolutas.

Claro está que si la filosofía es encuentro con la verdad –la verdad absoluta que, en última instancia, es siempre religiosa–, el encuentro habrá de realizarse sobre todo en las *summae*. Ello no quiere decir que en los filósofos previos a ellas –Sócrates, san Agustín o Vico– no se perciban encuentros tan verdaderos y a veces más hondos que los que nos dan las *summae*. No existen aquí preferencias sino hechos y las preferencias dependen de las inclinaciones y éstas de las simpatías y las simpatías de cada uno pueden estar adheridas a un sistema o a una intuición, a una explicación completa o a una forma más bien visionaria. Claro está también que existen grandes síntesis previas a las grandes *summae*. Así en las filosofías de san Agustín, Descartes, Spinoza o Locke. Pero estos sistemas previos son, si bien a veces más penetrantes que las *summae* decisivas mismas, formas aún abiertas al futuro, afluentes máximos que desembocarán en el río totalizador.

Este concepto de la historia de la filosofía se asemeja a aquella idea de los *corsi e ricorsi* que obsesionó a Vico, a principios del siglo XVIII. Y es que, en efecto, al hablar del crecimiento, la madurez y la caída del pensamiento no estamos afirmando que los pensamientos se acaben en un momento dado de la historia para que empiecen nuevos pensamientos. En realidad todo sucede de manera mucho más compleja y más rica. En el cristianismo y en la Edad Media están también Platón y Aristóteles; en la filosofía moderna están san Agustín y santo Tomás. Y es que si la verdad es una (la verdad que nos revela el cristianismo) esta verdad no es perecedera, sino permanente. Profetas de esta verdad de Cristo fueron, según san Justino mártir, Sócrates y Platón; profetas que no sabían que eran profetas. Y si alguna validez tiene el pensamiento de nuestro tiempo, esta validez está en la verdad, siempre renovable en cuanto a las vías del conocimiento, siempre la misma en cuanto verdad.

No se acaban las civilizaciones, no son las civilizaciones cotos cerrados. Son, como diría Whitehead, "inmensas permanencias", inmensas y vivas. Diríase que de las cenizas de un modo de vida social renacen, renacen siempre a fin de cuentas, las mismas ver-

dades remozadas que han de conducir nuevamente, continuadamente, a la misma verdad.

Tal es la hipótesis central de este libro. No creo que esta hipótesis deforme a los filósofos aquí presentados que, por otra parte, podrán ser estudiados al margen de esta hipótesis misma como pensadores que dijeron esto o aquello, que concibieron la verdad de una o de otra manera. Establecido este punto, quedan algunos comentarios previos que paso a enumerar.

1) Si este libro está escrito en forma histórica no debe ver el lector en él una historia de la filosofía. Para que lo fuera sería necesario detallar el pensamiento de todos los filósofos y de todas las corrientes filosóficas. No encontrará el lector en las páginas que siguen a todos los pensadores y ello no porque carezcan de importancia sino porque aquí era necesario limitarse a las corrientes fundamentales del pensamiento aun a riesgo de que la historia se presentara sin la continuidad que la caracteriza. Válganos pues este pecado de omisión.

2) Siempre que se ha podido se ha indicado la situación social y la vida cultural de cada época. El lector hará bien en profundizar, mediante más amplias lecturas, el mundo de cada filósofo si quiere ver en él no a un ser abstracto, sino a un ser que vive de su tiempo y en su tiempo, aun cuando muchas veces lo trascienda.

3) Cuando el lector tope con algún término técnico puede remitirse al vocabulario que aparece al final del libro (apéndice II).

4) Cuando el lector quiera ordenar sus pensamientos y situarlos dentro de las principales corrientes filosóficas, le recomendamos que se refiera al índice de escuelas y tendencias (apéndice I).

5) Siempre que ha existido una buena traducción española de los filósofos citados, las citas se han hecho por página. Solamente se han hecho las citas por párrafo en los tres casos siguientes: cuando no había traducción española; cuando la traducción española era débil; cuando los párrafos son suficientemente breves para poder encontrar en ellos la frase citada.

6) Quiero agradecer la posibilidad misma de este libro a mis maestros, principalmente Joaquín Xirau, José Gaos y Alfonso Reyes; a mis discípulos de la Universidad de las Américas, del Liceo Franco-Mexicano y de la Universidad Nacional Autónoma de México. Unos y otros han sido la fuente indispensable para que la filosofía se convirtiera en un intercambio oral, vivo y vigente. Quiero agradecer, por fin, la ayuda que me ha proporcionado la Frank B. Jr. Baird Foundation.

PRIMERA PARTE

GRECIA

DEL SIGLO VII A. C. AL SIGLO III DE NUESTRA ERA

I. UN LABERINTO, UN ESCUDO Y UNA LEY

Situado en el centro de Creta, el palacio de Cnosos, cuya construcción legendaria se atribuye a Minos, es tan complejo en su estructura que los arqueólogos modernos se pierden todavía por sus subterráneos, sus vericuetos, sus corredores, sus habitaciones muchas veces sin comunicación aparente. Cuando los griegos llegaron a Creta, el palacio de Minos los llenó de admiración y, para explicarse el misterio, inventaron la leyenda que ha pasado a la historia por su belleza y su verdad. ¿Qué dice la leyenda? El futuro rey Minos disputa el trono a sus hermanos. Pide un signo del cielo que le indique su derecho al reino. No tarda en llegar el signo de los dioses bajo la forma de un toro blanco. Pasifae, enamorada del toro sagrado, da a luz a un ser mitad toro, mitad hombre, que los griegos llamaron el Minotauro. Minos hace construir su palacio, o según los griegos su laberinto, para encerrar al monstruo recién nacido. Como el origen del Minotauro es divino habrá que sacrificarle todos los años siete muchachos y siete muchachas de Atenas. Teseo, ateniense, decide librar a su ciudad del tributo sangriento. Penetra en el laberinto y, gracias al hilo de Ariadna, princesa cretense enamorada de Teseo, puede volver a salir del laberinto después de haber matado al Minotauro.

La leyenda significa, principalmente, que los griegos quieren establecer un orden racional, una forma de vida que ya no dependa de los monstruos y de los sacrificios primitivos. Significa también, y en ello está una clara muestra de su espíritu ordenador y preciso, que, ante un fenómeno inexplicable, tratan de dar una explicación congruente capaz de ser entendida por todos los hombres.

De la misma manera que los griegos pusieron orden en el laberinto, pusieron orden también en las creencias religiosas de los pueblos que encontraban a su paso. El dios Zeus es, desde una época primitiva, una mezcla de dos divinidades. Por un lado, es el

dios de los conquistadores helenos que gobierna a la luz y al cielo; por otra, es un dios mediterráneo, hijo de los titanes y de las potencias terrestres. Este mismo dios de doble origen se presenta sin embargo en Homero, como el supremo de todos los dioses, y, en la *Odisea*, como un consejero sabio de los dioses y de los hombres. Los griegos de la época de Homero, los griegos del siglo VIII, han sustituido la multiplicidad de los dioses locales por una serie de divinidades que se parecen, idealizadas, a la propia aristocracia homérica gobernada por un rey. Serena como los dioses que la habitan ha de ser su morada en el monte Olimpo. Así la describe la *Odisea*:

> Atenea, la de los ojos de lechuza, se fue al Olimpo, donde dicen que está la mansión eterna y segura de los dioses; a la cual ni la agitan los vientos, ni la lluvia la moja, ni la nieve la cubre –pues el tiempo es allí constantemente sereno y sin nubes–, y en cambio la envuelve una esplendorosa claridad; en ella disfrutan perdurable dicha los bienaventurados dioses.[1]

A esta "esplendorosa claridad" aspiraron siempre los griegos. Habrían de lograrla como posiblemente no la ha logrado nunca ningún pueblo. El amanecer de esta nueva luz está en las obras de aquel poeta que ha pasado a la historia con el nombre de Homero.

El escudo de Aquiles

Tal como conocemos hoy la *Ilíada* y la *Odisea*, la primera se refiere a la antigua sociedad guerrera de los aqueos; la segunda, a los viajes de Ulises y su largo y difícil retorno a la vida estable de su ciudad y de su hogar. Sea cual fuera el origen lejano de estos poemas, fueron ambos escritos en su forma actual durante el siglo VIII o ya entrado el siglo VII. En ellos se percibe una concepción clara del mundo, presidida por los dioses olímpicos que, en sus regiones celestiales, prolongan y actúan las disputas de los hombres.

[1] Homero, *Odisea*, en *Obras completas de Homero*, trad. de Luis Segalá y Estalella, Montaner y Simon, Barcelona, VI, p. 41.

El mundo homérico es un mundo de orden y de armonía. ¿Cuál es la imagen de este mundo? Empecemos por la geografía de los tiempos homéricos. Veremos después cómo esta geografía se integra en un mundo de pensamiento mitológico organizado y claro al cual responden las acciones, los vicios y las virtudes humanas.

El mundo de los poemas homéricos es relativamente pequeño. La Tierra, que Homero concibe como un disco, tiene por centro a Grecia, y termina, al norte en regiones vagas, distantes y luminosas; al sur, en las tierras cálidas de la Nubia y de los etíopes, y se prolonga, de este a oeste, a lo largo de las costas mediterráneas. En el envés del disco, al otro lado de la Tierra, viven los misteriosos quimérides "escondidos en la niebla y las nubes", envueltos en "una noche perniciosa". En torno al disco están las aguas del océano, padre de todas las aguas, "todos los ríos, todos los mares, todas las fuentes, todos los pozos profundos". El cielo, bóveda estrellada, rodea la superficie de la Tierra y está sostenido por una serie de equilibradas columnas. Esta misma estructura de la Tierra es también la estructura cincelada en el escudo de Aquiles.

En la descripción homérica del escudo resalta, con claridad, un perfecto sentido de la armonía, del orden y de la gracia. Resalta también la imagen de este océano, estas aguas que son ya para Homero, como más tarde para algunos de los primeros filósofos, el origen de todas las cosas. Y en el centro del escudo, en la batalla de la ciudad guerrera, la más alta de las virtudes humanas: el heroísmo que transforma a los hombres en semidioses.[2]

Si el heroísmo es la principal virtud que nos presentan los poemas homéricos, y en especial la *Ilíada*, son muy otras las virtudes (muy otro también el concepto del mundo) que nos deja la lectura de los poemas de Hesíodo. En *Los trabajos y los días*, poema de motivación ocasional surgido de la disputa por la herencia de las tierras paternas entre Hesíodo y su hermano, el poeta describe la vida campesina con un amor por la tierra que será difícil encontrar hasta en las *Geórgicas* de Virgilio. Pero esta motivación externa nos conduce al núcleo del asunto. Hesíodo discute sobre la justicia de su herencia y le dice a su hermano: "Atiende a la justi-

[2] *Cf.*, *ibid.*, XVIII, pp. 3-23.

cia y olvida la violencia. Tal es el uso que ha ordenado Zeus a los hombres: los peces y los animales salvajes y los pájaros alados pueden comerse unos a otros, puesto que entre ellos no existe el derecho. Pero a los hombres les confirió la justicia, el más alto de los bienes".[3] Además de revelar la existencia de una clase popular activa y poderosa, Hesíodo distingue claramente entre lo humano, guiado por la ley, y lo animal, llevado por la fuerza. Implícitamente Hesíodo viene a decirnos que la justicia no debe confundirse con el derecho del más fuerte. Esta separación entre la existencia de hecho y la existencia de derecho anuncia las teorías que Sócrates y Platón habrán de desarrollar unos cuantos siglos más tarde.

No se contenta Hesíodo con definir los ideales de la vida humana, basada en el trabajo y en la fidelidad a la ley. Inquiere también sobre los principios de las cosas, el sentido y el origen del mundo. Para ello escribe la *Teogonía*, o génesis de los dioses, que nos ofrece una especie de metafísica poética. Algunas de sus imágenes serán especialmente fecundas para la filosofía posterior.

Afirma Hesíodo que "antes que todas las cosas fue Caos".[4] No define mayormente este concepto mítico ni tan sólo nos dice a las claras si el caos fue la primera realidad en su mitología histórica del mundo divino. Sin embargo, esta noción del caos implica ya la idea de que la posibilidad precede a la realidad, de que lo informe da lugar a la forma, de que lo indefinido está antes de lo definido. Claro que Hesíodo no podía pensar en estos términos abstractos. Y sin embargo, al pasar el tiempo, la imagen del caos habrá de dar lugar a nociones filosóficas y aun científicas que sólo Anaximandro, en el siglo VI, empezará a desenmarañar. Una segunda noción de no menor importancia es la de Eros. No se trata de una idea nueva. Eros fue, desde tiempos lejanos, uno de los dioses de los griegos. Lo que importa aquí señalar es que el Eros de Hesíodo no es un ser estático e inmóvil, sino "el que rompe las fuerzas". Para Hesíodo, Eros es la base de toda creación, la fuerza misma que es energía creadora tanto entre los dioses como entre los hombres.

[3] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, trad. de Germán Gómez de la Mata, Shapire, Buenos Aires, 1943, I, p. 78.
[4] Hesíodo, *Teogonía*, Shapire, Buenos Aires, 1943, p. 14.

En este mundo de dioses sucesivos tiene un puesto bien definido el hombre. A imagen y semejanza de las divinidades que se suceden, se suceden también las cinco edades de los hombres. En la primera de ellas, la edad de oro, suerte de paraíso helénico, los hombres "vivían como dioses, dotados de un espíritu tranquilo. No conocían el trabajo, ni el dolor, ni la cruel vejez [...] y morían como se duerme". Estos primeros hombres, buenos por naturaleza, se convirtieron en dioses. A esta primera edad sucedió, imperfecta, la edad de plata. Desvalidos, los niños eran criados "por madre [...] pero sin ninguna inteligencia". Después de cien años de crianza vivían miserables, y sin conocimiento de la religión, para morir bien pronto "a causa de su estupidez". Zeus decidió acabar con esta raza infiel y la convirtió en la raza de los "dioses subterráneos", reminiscencia hesiódica de aquellos dioses primitivos que los griegos encontraron a su llegada al Mediterráneo. La tercera edad, la de bronce, reminiscencia de la época en que los hombres empezaron a trabajar los metales, es también una edad heroica, en la cual los hombres son "al igual que los fresnos, violentos y robustos". Por su violencia, por su carencia de justicia, fueron destruidos los hombres de bronce, y regresados a las entrañas de la tierra donde Helios, el Sol, les fue para siempre invisible. "Más justos y mejores" son los hombres de la cuarta edad, la de los semidioses, edad que nos remonta a los héroes homéricos "cuando en sus naves fueron a Troya". La guerra pudo destruirlos, pero gracias a su virtud heroica siguen viviendo "en las islas de los bienaventurados". Nuestra edad, la quinta, es la edad de hierro, la edad también de las lamentaciones. Durante toda esta edad "los hombres no cesarán de estar abrumados de trabajos y miserias durante el día [...] y los dioses les prodigarán amargas inquietudes. Entretanto, los bienes se mezclarán con los males".[5] Tal es la época del hombre, tal es también la época en que Hesíodo quiere convencer a su hermano Perses de que el supremo valor es el de la justicia.

A la evolución de los dioses, a partir del caos, corresponde la evolución de los hombres. Desde el nivel de la edad de hierro, última edad humana, Hesíodo, anunciador de futuras filosofías, poeta y teólogo de la Grecia antigua, preconiza la razón, el equilibrio y el respeto a lo justo.

[5] *Cf.* Hesíodo, *Los trabajos y los días*, pp. 81-85.

Obras de consulta

DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Beacon, Boston, 1957.
GREENE, W. H., *Moira*, Harper, Nueva York, 1963.
GUTHRIE, W. K. C., *The Greeks and Their Gods*, Beacon, Boston, 1956.
JAEGER, Werner, *Paideia*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, pp. 19-83.

II. INICIOS

La filosofía griega se inicia en las mismas tierras jónicas donde nacieron los poemas homéricos. El hecho no es puramente casual y se debe principalmente a que ésta era la región de más alta civilización durante los siglos VIII y VII. El nacimiento de la libre empresa y las nuevas modalidades de comercio que ésta lleva consigo modificaron profundamente la civilización griega. Por una parte, puede observarse a partir de los siglos VIII y VII una mayor tendencia al individualismo que se manifiesta tanto en el desarrollo de la poesía lírica, subjetiva e íntima, como en el hecho de que el artista quiere salir del anonimato para empezar a firmar, como persona humana independiente, las obras que salen de su fantasía. Hacia al año 700 debe situarse la copa de Aristónoo, la primera obra de arte firmada que se conoce. Por otra parte, los artistas y los poetas, menos artesanos y ya más definitivamente creadores, empiezan a considerar el arte como un fin en sí, haciendo poco a poco a un lado los fines utilitarios que el arte y la poesía solían tener en tiempos más antiguos. Ha dicho Hauser que el deporte es manifestación jugada de la lucha por la vida.[6] Durante el siglo VII se desarrolla, en gran escala, el deporte de los griegos y algo de este deporte tienen los nuevos poemas de Safo, las nuevas esculturas, las nuevas formas del pensamiento. Y desligados de la vida práctica, ya alejados de la uti-

[6] *Cf.* Arnold Hauser, "Grecia y Roma", en *Historia social de la literatura y el arte*, vol. I, Labor, Barcelona, 1988, 3.

lidad inmediata, el arte, la literatura y la filosofía nacientes son deportivos en la medida en que son también desinteresados. De este desinterés nace la posibilidad de creaciones autónomas, como nace también la posibilidad de dedicarse a la ciencia por la ciencia misma, al pensamiento por el pensamiento mismo, sin necesidad de tener siempre en cuenta las finalidades inmediatas de una o de otro. Los filósofos griegos tienen el mérito indudable de haber iniciado, tanto en los terrenos de la pura filosofía como en los de la ciencia, lo que hoy llamamos el pensamiento puro.

Esta necesidad de un pensamiento teórico no niega las necesidades prácticas. Se dice que Tales de Mileto, ante la amenaza de los lidios, propuso la unión de las ciudades jónicas en una confederación que habría de llevar el nombre de Theos; dícese también que Anaximandro fue colonizador de lejanas tierras. Los primeros filósofos fueron políticos. Fueron también ingenieros y no parece que se desinteresaran nunca de las posibilidades técnicas y prácticas que, una vez aplicada, puede tener la teoría. La teoría nunca ha negado la práctica. Y, sin embargo, hay épocas en las cuales la teoría, el pensamiento puro y desinteresado, predomina sobre las posibilidades de aplicación. El despertar de este pensamiento teórico hay que buscarlo entre los primeros filósofos de Jonia.

La teoría no es posible sin el empleo de la razón. Y si algo sorprende en el pensamiento de los primeros filósofos griegos es el grado de abstracción y el grado de racionalidad de las preguntas que se proponen. Ya no les basta con encontrar varias soluciones para explicarse el *porqué* del mundo y el *para qué* del destino del hombre. En esta búsqueda del *porqué* y el *para qué* se fundará más tarde la filosofía. Como los primeros filósofos griegos, los filósofos de Occidente han querido encontrar una sola respuesta a esta pregunta y, de manera semejante a los matemáticos que quieren reducir la pluralidad a la unidad, a los físicos que quieren dar una sola ley para explicar los fenómenos del universo, los filósofos tratan de buscar una explicación única y verdadera para todos nuestros actos, para el mundo en que vivimos y para el destino que puede tocarnos vivir. La diferencia entre la pregunta de los físicos o los matemáticos, por una parte, y de los filósofos, por otra, es, sin embargo, radical. El hombre de ciencia quiere dar una explicación totalizadora de un aspecto del univer-

so o del pensamiento (los objetos matemáticos para el matemático. la naturaleza para el físico). Los filósofos quieren dar una explicación única y racional que englobe a todos los hechos, todos los pensamientos y todas las acciones.

Con esta pretensión de universalidad se inicia precisamente la filosofía griega. Tales. Anaximandro, Anaxímenes, los tres filósofos de Mileto de Jonia, se preguntan cuál es el *arché*, es decir. el origen o el "gobierno" de todas las cosas. No serán siempre tan precisas las respuestas como lo es la pregunta. Pero el solo hecho de que fueran capaces de inquirir con tan alto grado de abstracción es una verdadera revolución en la historia del pensamiento.

Tales de Mileto fue el primer filósofo de Grecia. Viajero, conoció las matemáticas de los egipcios y es probable que predijera el eclipse de Sol del año 585 a. C. De su distracción que, por contemplar estrellas le hacía caer en los pozos, existen varias anécdotas que añaden su grano de sal a la proverbial distracción de los sabios. Como político es probable que Tales quisiera fundar, contra los ataques de los lidios, la confederación de Theos. Como filósofo sabemos que fue el primero en preguntarse acerca del origen de *todas las cosas* y sabemos también, gracias a Aristóteles, cuál fue la solución que dio a su pregunta. En realidad su solución fue triple y puede resumirse en tres proposiciones: la Tierra flota sobre las aguas; el agua es el origen de todas las cosas; todas las cosas están llenas de dioses. La primera afirmación no difiere grandemente de la idea mitológica de la Tierra que se encuentra en la descripción del escudo de Aquiles. No viene, en realidad, a añadir nada de nuevo a la ya vieja tradición cosmológica de los griegos. La segunda es más importante porque contesta, precisamente, a la pregunta central que se plantearon los primeros filósofos. El origen de todas las cosas es el agua. ¿Cómo entender esta proposición? En primer lugar, debemos tener en cuenta que la palabra *arché* se refiere menos al origen de todas las cosas que a su gobierno. Así, lo que buscaba Tales era un principio físico y metafísico que, a su modo de ver, rigiera todas las cosas. Que este principio sea el agua no debe sorprendernos en exceso. La tradición mitológica de los griegos –lo hemos visto– daba una especial importancia al agua, el océano que rodea la tierra. Por otra parte, Tales pudo observar que el agua es necesaria para la vida. Pudo observar también que el comercio de su ciudad natal y, en general, de la Jonia toda, se hacía por el mar, y así el agua se convertía en el medio necesario para la supervivencia misma de sus coterráneos. En cuanto a la tercera afirmación es, sin duda, algo misteriosa. Aristóteles sugiere que Tales había observado los efectos del magnetismo y que la palabra "dioses" representa aquí, simbólicamente, las fuerzas activas de la naturaleza. En tiempos más modernos, se ha podido creer que la frase de Tales transmitida por Aristóteles se refería realmente a divinidades. La filosofía de Tales sería, así, una forma de espiritualismo. Es preferible, en todo caso, no hacer hipótesis por lo demás innecesarias. Bástenos recordar que Tales sigue siendo fundador de la filosofía en Grecia por el género de pregunta que se plantea. Podemos pensar que sus respuestas son más o menos pobres. Pero no es históricamente factible pensar que fueran de otro modo. A mayor riqueza en las respuestas nos conduce un breve análisis del discípulo de Tales: Anaximandro.

También de Mileto, vivió Anaximandro a mediados del siglo VI. Sabemos que escribió un libro que todavía era leído en tiempos de Aristóteles. En él, Anaximandro es el primer filósofo que explícitamente se interroga acerca del *arché*, del gobierno o del principio de todas las cosas. Esta preocupación filosófica no estuvo nunca separada de intereses prácticos. Como Tales, Anaximandro tuvo interés por la política y fundó una colonia en Apolonia; también como Tales se ocupó de problemas técnicos y es muy probable que a él se deba el primer mapa. Su interés por la astronomía le llevó a dar una nueva versión, mucho más moderna y exacta, de la naturaleza del mundo. La Tierra, cuerpo celeste, tiene forma cilíndrica. Suspendida en el centro del espacio está rodeada por las estrellas, todas ellas hechas de fuego. Lejos quedan ya los días de Homero y aun los de Tales, su propio maestro. Pero si Anaximandro tuvo importancia en sus actividades prácticas y científicas, no la tuvo menor en cuanto trató de explicarse el origen del universo, su causa y su principio único. A la pregunta: ¿cuál es el origen de todas las cosas?, responde Anaximandro, empleando por primera vez un claro argumento lógico, que ninguno de los cuatro elementos (fuego, tierra, aire, agua) puede ser el origen de la totalidad del universo, puesto que si afirmamos que un solo elemento es la causa admitimos que la parte es la

causa del todo, lo cual es obviamente contradictorio. No debe buscarse el origen de todas las cosas en ninguno de los elementos particulares que componen el mundo. El verdadero origen hay que encontrarlo en el *apeiron*, palabra que significa lo *indefinido* y lo *informe*. La introducción de esta noción nueva es de primera importancia y va a persistir en el curso de la filosofía occidental. Es posible que el origen histórico de la idea del *apeiron* deba encontrarse en aquella vieja noción hesiódica del caos. De todos modos, y sea cual sea su origen, es mucho más abstracta que la del caos mitológico. En efecto el *apeiron* incluye ya en potencia nociones tan básicas como las del infinito y de la posibilidad. Estas dos nociones son importantes en varios aspectos. La de infinitud contribuye a variar notablemente el puesto del hombre en el mundo. Ya no estamos ahora en aquel cómodo universo de Homero donde el mundo se reducía a una Tierra plana y un cielo sostenido por hercúleas columnas. El universo se abre y el lugar del hombre dentro de su mundo es menos limitado. El palacio cubierto de estrellas que imaginaba Homero viene ahora a substituirse por la vastedad de los espacios infinitos. En cuanto a la noción de posibilidad –que implícitamente puede encontrarse en el *apeiron* de Anaximandro– su principal importancia viene de un hecho que puede hoy parecernos obvio, pero que en su momento fue un descubrimiento de primera importancia. Este descubrimiento equivale a decir que lo posible precede a lo real o, si se quiere, que para que alguna cosa llegue a ser real tiene, primero, que ser posible.

A esta abstracción que sitúa a Anaximandro como el primer filósofo de verdadera originalidad, ya no solamente en cuanto a sus preguntas sino también a sus respuestas, vienen a añadirse otros descubrimientos que el propio Anaximandro aporta al campo de la filosofía. El primero de ellos ha llegado hasta nosotros en las palabras de Anaximandro citadas por filósofos más recientes. Afirma Anaximandro: "Las cosas tienen que cumplir la pena y sufrir la expiación que se deben recíprocamente por su injusticia". Se ha hecho notar que esta frase parece describir una escena de tribunal.[7] Y, efectivamente, los términos empleados son términos jurídicos.[8] Ello no debe sorprendernos si recordamos que, ya desde Hesíodo, los griegos estaban principalmente preocupados por problemas de orden político y social. Más importante que su aspecto jurídico externo, es el sentido profundo de la frase de Anaximandro. En realidad lo que preocupa al filósofo es el movimiento. Si observamos el mundo que nos rodea (montañas, río o acero) vemos que todo está en constante estado de cambio; si nos observamos a nosotros mismos no podremos dejar de percibir que cambiamos también constantemente. ¿Cómo explicar el cambio? Anaximandro sugiere que el cambio tan sólo es explicable si existe verdadera oposición. Tal es el sentido de las palabras "justicia" e "injusticia". Sabemos que solamente existe la vida si por un lado tiene un principio en el nacimiento y por otro, al final de la línea, un fin en su opuesto, la muerte. Sabemos que la semilla solamente llega a ser árbol después de dejar de ser semilla; sabemos que todo movimiento implica, al mismo tiempo, la construcción y la destrucción de algo. ¿Cómo imaginar el menor movimiento en un mundo en que todo fuera idéntico a todo lo demás? Tan sólo la diferencia, la oposición, la "justicia y la injusticia" explican el hecho de que, de lo justo a lo injusto, de lo injusto a lo justo, exista la movilidad.

El segundo y sorprendente descubrimiento de Anaximandro se refiere al origen de los seres vivos y, especialmente, del hombre. De acuerdo con Anaximandro los seres vivos "nacieron del elemento húmedo cuando hubo sido evaporado por el Sol. El hombre era, en un principio, semejante a otro animal, el pez". Algunos han pensado que esta idea es en realidad la del evolucionismo. Es totalmente improbable que Anaximandro pensara en términos de evolución cuando la teoría evolucionista no se desarrolló sino durante el siglo XIX. Más probable es que tuviera en el espíritu ideas mitológicas primitivas.

Cuando se pregunta acerca del origen de las cosas, Anaximandro, razonando ya mediante argumentos lógicos, piensa que este origen debe encontrarse en la iluminación eterna e inmortal. Sus observaciones sobre el movimiento habrán de ser desarrolladas, a lo largo de la filosofía griega, como una de las nociones

[7] *Cf.* Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, II.

[8] La idea del universo como un Estado se encuentra en Mesopotamia. *Vid.* T. Jacobsen, "Mesopotamia", en H. y H. A. Frankfort, J. A. Wilson y T. Jacobsen, *El pensamiento prefilosófico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954. [Breviarios, 97.]

centrales del pensamiento filosófico. Su puesto en la historia de la filosofía es el de un verdadero innovador e iniciador.

No es tan importante su discípulo Anaxímenes. A la misma pregunta respondía Anaxímenes que el origen de todo debe buscarse en el aire. ¿Un paso atrás después de los varios descubrimientos de Anaximandro? Todo depende del sentido que se dé a las palabras. Es posible que Anaxímenes, al hablar del aire, hablara del espíritu. Nuestro desconocimiento de su filosofía nos impide, sin embargo, considerarlo como el primer filósofo espiritualista.

El movimiento y la inmovilidad

Con el desarrollo del pensamiento racional no tardó en aparecer, entre los primeros filósofos de Grecia, una clara oposición al pensamiento de los poetas. Los viejos maestros, principalmente Homero y Hesíodo, empezaron a ser considerados como engañosos en sus enseñanzas. Las primeras manifestaciones de una clara oposición al pensamiento de los poetas se encuentran en el poema teológico de Jenófanes, probable maestro de Parménides. La antigua religión politeísta no satisfacía ya el ánimo más abstracto de los nuevos pensadores. Dábanse cuenta, por otra parte, de que los dioses que veneraban los distintos pueblos eran formas idealizadas de los propios hombres que constituían a estos pueblos. Así, Jenófanes, se veía obligado a negar valor a las interpretaciones religiosas de orden politeísta y afirmaba: "Homero, Hesíodo atribuyeron a los dioses lo que entre humanos es reprensible y sin decoro".[9] Esta falsa atribución de características humanas a las divinidades hace que las imágenes que cada pueblo se hace de los dioses sean relativas a sus propias características físicas y morales. Así, "los etíopes hacen que sus dioses sean negros y de nariz chata; los tracios dicen que los suyos tienen los ojos azules y los cabellos rojos".[10] Esta crítica de la religión antropomórfica no lleva a Jenófanes a pensar como un ateo, antes al contrario, le conduce a representarse –a pesar de que a veces se refiere a los dioses en plural– a un solo Dios, "el mayor entre los dioses y

[9] *Poema de Jenófanes*, p. 11.
[10] *Ibid.*, p. 16.

los hombres, y que no se parece a los hombres ni por la forma ni por el pensamiento".[11] La nueva idea, tan revolucionaria para la teología griega como pudieron ser para la filosofía y la ciencia las ideas de los milesios, nos presenta a un Dios supremo que "lo ve todo, lo piensa todo y lo oye todo".[12] En su afán por dar una explicación racional y unitaria del mundo, Jenófanes alcanza un concepto monoteísta de la divinidad. Grande será su influencia en el desarrollo de la filosofía griega y la noción que Jenófanes se hace de Dios habrá de alcanzar su más precisa expresión en la filosofía de Aristóteles. Pero si de momento nos mantenemos en el siglo V veremos cómo los filósofos, divididos en dos grupos en cuanto al origen de las cosas, buscan y tratan de encontrar una solución también unitaria a los problemas del conocimiento, del universo y del hombre.

Heráclito nació en Éfeso, en las mismas tierras jónicas donde se desarrolló el primer pensamiento de los filósofos. Hay que situar su madurez hacia el año 478. De su vida conocemos anécdotas probablemente fabricadas en tiempos bastante más recientes. Dícese que Heráclito era *basileus*, rey de su ciudad, y que optó por abdicar al trono para dedicarse por completo a la vida contemplativa. Dícese también que su retiro obedeció a razones políticas puesto que Heráclito reprobaba la actitud irresponsable de los gobernantes y los gobernados de Éfeso. Sean cuales fueran los detalles de su vida, parece que puede establecerse un hecho: Heráclito fue un solitario, tal vez el primer caso de filósofo en Grecia que se aisla para meditar. En cuanto a su obra quedan una serie de *Fragmentos*[13] en los cuales es ya posible discernir, dentro de un estilo alegórico, no pocas veces epigramático, los tres grandes campos en que habrá de dividirse toda la filosofía futura: la teoría del conocimiento; la metafísica y la moral. La división es, por lo demás, muy lógica. Si el filósofo suele preocuparse por el comportamiento y por el destino del hombre, no puede dejar de explicarse el sentido del universo que el hombre habita. Antes de hacerlo, sin embargo, tiene que pensar cuáles son las condiciones del saber y preguntarse, también, si el saber es posible o no lo es.

[11] *Ibid.*, p. 23.
[12] *Ibid.*, p. 24.
[13] En las citas de este texto adoptamos la numeración de: Heráclito, *Fragmentos*, trad. de José Gaos, Alcancía, México, 1939.

Así, la teoría sobre la posibilidad del conocimiento precede a la metafísica y la moral.

Desde un buen principio Heráclito afirma que existen dos formas de conocer, una verdadera y otra falsa. La primera es la que obedece al *logos*, a la razón, que en griego, como más tarde *verbum* en latín, significará también la *palabra*.[14] La segunda es la que se apoya en los sentidos o en un mal entendimiento de ellos. Dice Heráclito: "Sabio es escuchar, no a mí, sino a la Razón [...] Esta razón, siendo eternamente verdadera, empero, los hombres son incapaces de comprenderla antes de oírla y después de haberla oído".[15] La sabiduría, a pesar de que el pensamiento es común a todos los hombres, se descubre con dificultades y trabajos una vez que se ha renunciado a las falsas interpretaciones de los sentidos. Heráclito compara al sabio con los buscadores de oro que "cavan mucha tierra y encuentran poco".[16] Pero ya en Heráclito este conocimiento, difícil y lleno de trabajos, es más un conocimiento interior que aquel conocimiento del mundo físico que trataban de encontrar los primeros filósofos de Grecia. Así, a más de un siglo de distancia de Sócrates, Heráclito puede decir: "me he consultado a mí mismo". De este conocimiento de sí proviene la verdadera sabiduría, la que nos permite encontrar en la razón el origen de las cosas y el sentido de la vida.

Cuando contempla el mundo que le rodea, tanto el mundo de los hombres como el mundo de las cosas, Heráclito se da cuenta de que todo está en movimiento y afirma: "No puedes entrar dos veces por el mismo río, pues otras aguas fluyen hacia ti".[17] Y en efecto, si vivimos en el tiempo, si el tiempo transcurre en todas las cosas, nada es, en verdad, repetible. Heráclito, sin embargo, no se contenta con afirmar que el movimiento existe. Quiere, más allá de esta constatación de hecho, encontrar una explicación de los orígenes del movimiento. Esta explicación se encuentra en una idea que, si bien parece tan sólo repetir la anterior, viene de hecho a clarificarla: si entramos y no entramos en las mismas aguas del río es porque somos y no somos. El hecho es que si por una parte podemos pensar que somos, por otra, al ver nuestro

[14] W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I.
[15] Heráclito, *Fragmentos*, 1-2.
[16] *Ibid.*, 8.
[17] *Ibid.*, 41-42.

pasado que ya no es, al pensar nuestro futuro que todavía no es, al pensar que en el instante en que vivimos, esta frase que leemos deja de ser en el mismo momento en que la leemos, en verdad somos una mezcla de ser y de no ser, de ausencia y de presencia, de pasado, presente y futuro. Y en los extremos de nuestra vida se encuentran los opuestos: vivir significa estar en el tiempo entre el momento de nuestro nacimiento y el momento de nuestra muerte. "Lo contrario es lo conveniente"[18] porque de hecho estamos viviendo siempre entre estados opuestos.

Y esto, que nos sucede a nosotros, sucede también con los objetos del mundo, ríos encarnizados que van de su principio a su fin, en una constante transición de un opuesto al otro, en una constante "guerra". El mundo es movimiento y el movimiento solamente es posible si existen la desigualdad, el contraste y la oposición.

Sin embargo Heráclito quiere ir más allá del movimiento, quiere buscar su sentido y su ley. En algunas frases, que en un principio podrán parecer misteriosas, Heráclito afirma la final armonía de los contrarios, la unidad de los opuestos: "bien y mal son una cosa",[19] "el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo",[20] los hombres no saben que el mundo, "divergiendo conviene consigo mismo".[21] Y es que, más allá del mundo en que estamos, existe "una armonía de lo que se tiende y suelta [...] como el arco y la lira".[22] Esta unidad última se realiza en Dios, supremo fin y suprema disolución de todas las contradicciones: Dios, para quien es "bello todo y bueno y justo" aunque los hombres juzguen "lo uno injusto, lo otro justo".[23]

La idea de la unidad de los opuestos se explica también y con mayor claridad cuando Heráclito afirma la ley del eterno retorno. Esta ley, que se encuentra entre pueblos muy diversos y de muy distinto grado de evolución histórica, viene a decirnos que debe concebirse el mundo como una constante sucesión dentro de un ciclo constante. Siguiendo este ciclo, y dentro de un ciclo dado,

[18] *Ibid.*, 46.
[19] *Ibid.*, 57.
[20] *Ibid.*, 69.
[21] *Ibid.*, 45.
[22] *Ibid.*, 56.
[23] *Ibid.*, 61.

todas las cosas cambian constantemente. Pero si pensamos que este ciclo se ha repetido eternamente y volverá a repetirse eternamente, si lo que estoy escribiendo lo he escrito en otros ciclos una infinidad de veces y volveré a escribirlo infinitas veces en ciclos futuros, de hecho nada cambia. "En la circunferencia de un círculo se confunden el principio y el fin."[24] Si la historia del mundo es la historia de una especie de círculo en movimiento constante, es claro que en este círculo existe el movimiento, pero no lo es menos que si comparamos un círculo actual a otro círculo pasado, existen los mismos puntos y los mismos movimientos idénticamente repetidos. En cuanto a la naturaleza íntima de este movimiento Heráclito piensa que puede simbolizarse por el fuego. Nada tan variable como una llama, nada con tantas posibilidades de transformación. Y así, dentro de cada uno de los ciclos, el mundo, que ha empezado con el fuego, habrá de acabar igualmente en el fuego, término que Heráclito emplea seguramente como símbolo de la purificación cuando dice que el fuego habrá de juzgarlo todo.

Es indudable que Heráclito afirma el cambio y el movimiento. No lo es menos que más allá de este cambio, afirma igualmente la permanencia eterna de las cosas. Y ahora, completa, se aclara la primera frase que citábamos: "Sabio que quienes oyen no a mí sino a la razón, convengan en que todo es uno."[25] Por motivos similares y siguiendo la metáfora del fuego, dirá Heráclito que las almas buenas son almas "secas", aquellas almas en las cuales ha penetrado el fuego, símbolo a la vez de la razón única de todas las cosas y de la unidad última del universo y del hombre.

Paralelamente al desarrollo de las colonias griegas en la Magna Grecia (Sicilia, sur de Italia), se desarrollaron en estas nuevas regiones variadas escuelas filosóficas. Entre ellas la de más influencia fue la de los pitagóricos. De Pitágoras, cuya vida es en gran parte leyenda más que historia, sabemos que debió de enseñar hacia la mitad del siglo VI puesto que Heráclito se refiere a él como a un pensador del pasado. Su filosofía puede reducirse a una serie de afirmaciones siempre novedosas. Pitágoras era matemático. A él y a su escuela se debe el progreso de la aritmética

[24] *Ibid.*, 70.
[25] *Ibid.*, 1.

como ciencia abstracta. Es probable que esta dedicación a las matemáticas llevara a los pitagóricos a afirmar que el mundo está hecho de números. La afirmación es especialmente importante si tenemos en cuenta que la física moderna depende de la posibilidad de medir los fenómenos naturales. A este concepto matemático del mundo los pitagóricos añadían un concepto rítmico y armónico de la realidad. Después de observar que los sonidos emitidos por una cuerda en varias tensiones pueden reducirse a número, los pitagóricos unificaron el número, el ritmo y la armonía. Así cuando se ocupaban de astronomía pensaban que las estrellas emiten, en su curso, sonidos musicales. Sin embargo, no fue la ciencia la única, ni tan sólo la principal, preocupación de los pitagóricos. Platón señala que Pitágoras fue célebre porque enseñaba una forma de vida. Y es que en verdad los pitagóricos formaron una secta religiosa, en la cual se enseñaba la transmigración de las almas, el culto a la santidad y la abstinencia. Algunos de los consejos de los pitagóricos, como aquel que nos dice que no debemos partir el pan con las manos, tienen probablemente por origen tabúes y creencias primitivas.

Parménides, que vivió en Elea, fue contemporáneo de Heráclito, si bien seguramente más joven. Fue también discípulo de los pitagóricos, de cuyas enseñanzas es todavía reflejo en la introducción a su *Poema* filosófico.[26] Más que en sus raíces pitagóricas, la importancia de Parménides reside en su concepto del mundo que viene a oponerse diametralmente al que sostenía Heráclito. Como todos los primeros filósofos, Parménides se pregunta cuál es el origen de todas las cosas. Tanto en su respuesta como en el método que emplea para llegar a ella, Parménides demuestra un notabilísimo progreso. Su método no está explícitamente expuesto en el poema, y sin embargo presupone principios lógicos y razonamientos que serán la base de toda lógica futura. Parménides emplea el principio de identidad, según el cual puede afirmarse que *lo que es, es*. La fórmula negativa de este mismo principio, más tarde llamado principio de no contradicción, puede expresarse en estos términos: *lo que es no puede no ser*, o bien, una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. En cuanto al razona-

[26] El *Poema* aparece en J. D. García Bacca, *Los presocráticos*, vol. I, El Colegio de México, México, 1943.

miento de Parménides es una forma del razonamiento matemático por el absurdo. Esta forma indirecta de demostración, considera hipotéticamente como verdadero precisamente aquello que se quiere negar. Se demuestra, inmediatamente, que la hipótesis es falsa y resulta así que lo verdadero es lo contrario a la primera hipótesis supuesta. Aunque Parménides no enuncia ninguno de estos principios o razonamientos, constituyen la base de todas sus argumentaciones.

Cuando Parménides se pregunta por el verdadero origen de las cosas, dice por primera vez con la abstracción que la palabra supone que, el origen de todo es el ser. Pero no se limita Parménides a semejante afirmación, sino que quiere probar, mediante argumentos lógicos, que este ser tiene una serie de atributos y que la posesión de estos atributos por el ser, es demostrable. El primero de estos atributos es la inmutabilidad. ¿Cómo demostrar que el ser es inmutable? Procedamos mediante un razonamiento por el absurdo y supongamos que el ser puede cambiar. Si el ser cambiara, según nuestra hipótesis, cambiaría, o bien hacia el ser o bien hacia el no-ser. Pero afirmar que el ser cambia hacia el ser es de hecho decir que no cambia y decir que el ser cambia hacia el no-ser, es igualmente decir que el ser es inmutable puesto que es imposible la existencia de lo que no es. El ser es inmóvil. Es también, y por idéntico motivo, uno y único. Supongamos nuevamente que en lugar del sólo ser hay el ser y algo más. ¿Cómo llamar a este "algo más"? No podemos darle más que dos denominaciones: ser o no ser. Si decimos que además del ser existe el ser estamos simplemente afirmando que tan sólo existe un ser. Si este "algo más" es el no-ser, como este no-ser no puede existir afirmamos igualmente que tan sólo existe un ser. Y así, por argumentos similares Parménides dice que el ser es eterno, continuo, imperecedero, indivisible, sin fin y sin comienzo. Las pruebas de Parménides, que pueden hoy parecernos excesivamente rígidas, tienen una innegable importancia histórica. Su modo de razonar es el primer método lógico conocido en la historia de Occidente. Contiene además en germen, el método que habrán de usar, desarrollado y afinado, las matemáticas, las ciencias y la filosofía.

Más difícil es entender claramente lo que Parménides entendía por el ser. Según algunos se refería al mundo físico y material. Según otros el ser de Parménides se acerca más al concepto que Jenófanes se hacía de Dios. Si seguimos el texto de Parménides es en realidad difícil inclinarse por uno u otro de estos puntos de vista. Quede, sin embargo, Parménides, defensor de la inmovilidad, como el polo opuesto a aquel Heráclito que afirmaba que todas las cosas están en perpetuo estado de cambio. Su filosofía remozada, precisada, tendrá tanta importancia como la de Heráclito para el futuro del pensamiento en Grecia. El pensamiento de los grandes filósofos de Grecia tratará siempre de combinar lo móvil y lo inmóvil, lo múltiple y lo uno, la variedad de la experiencia que nos dan los sentidos y la unidad que nos sugiere la razón. Platón, y aun Aristóteles, tendrán presente el pensamiento de estos dos filósofos griegos, los más decisivamente importantes de esta primera época en la cual el pensamiento filosófico estaba principalmente dirigido a indagar los misterios del mundo.[27]

Obras de consulta

BURNET, J., *Early Greek Philosophy*, Black, Londres, 1926.

COPLESTON, Frederick, *History of Philosophy*, vol. I, Newman, Westminster, 1948, pp. 13-76.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, trad. de José Ortiz y Sanz, Perlado, Madrid, Buenos Aires, 1940.

JAEGER, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

______, *Paideia*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, pp. 150-180.

MONDOLFO, Rodolfo, *Heráclito*, Siglo XXI, México, 1967.

[27] La influencia de Heráclito y de Parménides ha sido decisiva en Occidente. Heráclito, en su teoría de la unión de los opuestos, revive en el pensamiento de los místicos; revive, sobre todo, en la dialéctica de Hegel y de Marx. Ambos encuentran en Heráclito una fuente imprescindible de pensamiento; ambos ven el mundo como movimiento fundado en la contrariedad; Parménides y su doctrina de un ser inmóvil reaparecen en la obra de Platón y, en mayor o menor grado, en varias de las filosofías monistas de Occidente: por ejemplo Plotino y Spinoza en cuyas obras no puede hablarse de influencia parmenídica, pero sí de un modo de pensar difícil de entender sin el mundo creado por Parménides. En cuanto a las influencias inmediatas, la doctrina de la movilidad reaparece en la teoría platónica del devenir y la teoría del ser en la doctrina platónica de las formas.

ROBIN, Léon, *El pensamiento griego*, trad. de Joaquín Xirau, Cervantes, Barcelona, 1935.

III. LA EDAD DEL HUMANISMO

Los niños, antes de interesarse por sí mismos, antes de conocerse y sentirse como personas, empiezan por explorar el mundo que los rodea. Así también los hombres. Sin generalizar demasiado, puesto que la preocupación por la vida humana ya está presente en el pensamiento de los primeros filósofos y los problemas del universo siguen interesando a muchos de los filósofos del siglo V, puede decirse que si el pensamiento empezó por gravitar en torno al mundo y su significado, a partir del siglo V gravita en torno al hombre y su destino.[28]

El pensamiento cosmológico sigue predominando entre un buen grupo de filósofos que la tradición ha dado en llamar los "físicos", puesto que su ocupación es la naturaleza. Así, en pleno siglo V, Leucipo y más tarde Demócrito hacen la hipótesis de que la naturaleza está formada por partículas diminutas e indivisibles que llaman "átomos". Nunca se insistirá bastante sobre la importancia de este descubrimiento. Los atomistas contribuyeron poderosamente al desarrollo de la ciencia. Y, no sólo por suponer que el mundo estuviese formado de átomos, sino muy principalmente, porque representan la primera tendencia materialista y determinista en la historia. Tanto Leucipo como Demócrito suponen, en efecto, que todo está formado por una misma sustancia material. Lo que llamamos espíritu es parte de la materia, una materia más sutil, sin duda, pero materia al fin y al cabo. Tan importante como la suposición de que la realidad entera del mundo

[28] Recordemos algunos hechos. El siglo V, a veces llamado siglo de Pericles, representa la cumbre de la civilización griega. Atenas transforma su economía urbana en una economía internacional de la cual participan todas las ciudades griegas del Mediterráneo: en lo político, Atenas desarrolla, por primera vez en la historia, un sistema democrático; en lo cultural, el siglo V ve desarrollarse la tragedia (Esquilo, Sófocles, Eurípides), la comedia (Aristófanes), la poesía (Píndaro), la arquitectura (en 430 se construye el Partenón) y la escultura (Fidias). Atenas, en el centro del mundo griego, realiza aquella "gloria que fue Grecia" de que hablaba Keats.

puede reducirse a materia es la suposición de que todo sucede por necesidad. La ciencia moderna se ha desarrollado en buena parte a base de este supuesto. ¿Cómo poder dar leyes físicas si no se supone que la naturaleza procede mediante orden y medida? ¿Cómo explicar el mundo si las causas no produjeran siempre los mismos efectos? La ciencia quiere establecer leyes universales. Si Galileo, desde la torre de Pisa, hubiera observado que algunas piedras caen y otras piedras vuelan, no hubiera podido establecer la ley de la caída de los cuerpos. En una palabra: la ley de la causalidad ha estado en la base de todas las ciencias físicas y naturales. El descubrimiento de la ley, si bien no de su aplicación, debe encontrarse en el pensamiento de los atomistas griegos.

También cosmólogo fue Empédocles de Agrigento para quien el mundo estaba formado de los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra), de cuya unión, nacida del amor, surgía la vida y de cuya desunión, surgida del odio, provenían la destrucción, la ruina y la muerte.[29] Anaxágoras, que fue maestro de Pericles y tal vez de Sócrates, pensaba como los materialistas, que el mundo está formado de partículas indivisibles, pero que estas partículas son más bien de orden espiritual y que, en todo caso están regidas por el espíritu o *nous*. Primero entre los filósofos espiritualistas, Anaxágoras enunciará un principio de no menor importancia que el de los materialistas: todas las cosas que tienen vida, tanto las más grandes como las más pequeñas, están gobernadas por el espíritu.

Los sofistas

Todo en el siglo V conduce a interesarse principalmente por el hombre. La escultura clásica idealiza la figura humana en una sabia mezcla de medida, idea e imitación de los seres naturales: la medicina naciente se agrupa en escuelas donde se estudian la

[29] Es probable que los términos amor y odio sean de origen mitológico. Y sin embargo, no debe sorprendernos verlos aplicados a la física. Cuando Newton enunció la ley de la gravitación universal empleó términos de origen muy semejante al hablar de "atracción" y de "repulsión". Es claro que Newton empleó estos términos en su sentido científico. Importa señalar que el lenguaje científico tiene muchas veces su origen en el lenguaje emotivo, poético y mitológico.

anatomía y la fisiología del cuerpo humano y, con sentido humanista, quiere prevenir más bien que curar las enfermedades. En ninguna obra es tan clara la importancia que se da al hombre como en las tragedias de Sófocles y de Eurípides. En la *Antígona*, de Sófocles, aparece, radiante en su dignidad, la figura humana:

> Numerosas son las maravillas del mundo,
> pero la más grande de las maravillas es el hombre.
> [...]
> Es el ser de los mil recursos.
> Jamás el porvenir lo toma por sorpresa.
> Conoce el arte de escapar a los males incurables.
> Sólo el país de los muertos puede detener su carrera.

El hombre, más que el mundo, llenaba el pensamiento de los hombres. Y los sofistas son los primeros filósofos que debemos calificar de humanistas.

La palabra *sofista* significa textualmente sabio. Pero los sofistas eran sobre todo maestros que, de ciudad en ciudad y, con gran escándalo de los griegos, se hacían pagar por sus enseñanzas. Maestros de los hombres de Estado y de los futuros políticos, los sofistas solían enseñar la retórica de la cual fueron fundadores. Bien es verdad que los sofistas se preocupaban menos de la validez o la exactitud de sus razonamientos que de la fuerza que tienen las palabras para llegar a este fin práctico del convencimiento. ¿No escribe Gorgias que el poder de la palabra sobre la constitución del alma puede compararse al efecto de las drogas sobre el estado del cuerpo?... Si el sofista quiere convencer, sin preocuparse por la verdad de sus argumentos sino por su fuerza como instrumentos de convicción, tiene que partir de la idea de que todo es verdad. Pero si todo es verdad, también la falsedad es verdad y ya no existe el menor criterio para distinguir entre la veracidad y la falsedad de un razonamiento. Al mismo tiempo que inventaban el arte de convencer, los sofistas inventaron también falsos argumentos que han pasado a la historia con el nombre de sofismas.

Muchas son las anécdotas que se cuentan sobre las formas de argumentar de los sofistas. Cuéntase que una vez Tisias, maestro, pidió a su discípulo Corax que le pagara, puesto que ya habían

terminado enseñanza y aprendizaje. A lo cual respondió Corax que, si había aprendido a convencer podría convencer a Tisias de que no tenía que pagarle y que, de no convencerlo, no tendría que pagarle puesto que con ello demostraría que no había aprendido lo que Tisias prometió enseñarle. Tisias, naturalmente, no podía aceptar el argumento de su discípulo y dedicó todo su esfuerzo a demostrarle que de todas maneras tendría que pagar la enseñanza. Si Corax le convencía de que no tenía que pagarle, esto demostraba que había aprendido a convencer y, como el arreglo había sido que si aprendía a convencer tenía que pagar, al demostrar que no tenía que pagar, por el hecho mismo de convencer a Tisias, tendría que pagar. Si, por otra parte, no llegaba a convencerle de no tener que pagar, tendría que pagarle por el mero hecho de no haberlo convencido. Véase en este argumento una anécdota, que por otra parte ha sido atribuida a Gorgias y su discípulo Evasto, véase también en él un ejercicio de escuela. En todo caso demuestra con claridad que los sofistas se preocupaban más por la forma del razonamiento que por su contenido, más por su efectividad que por su justeza.

Sería totalmente falso ver en los sofistas simple y sencillamente maestros de falsedad. Su interés por las formas lingüísticas les condujo a analizar el lenguaje, estudiar las figuras retóricas, penetrar en los problemas de la lógica y preparar las vías del pensamiento lógico. Sus argumentos, por falsos que parecieran en tantas ocasiones, requerían una respuesta. Las filosofías de Sócrates, de Platón y de Aristóteles, son un intento por encontrar soluciones verdaderas a los problemas que los sofistas habían planteado. Por otra parte los sofistas, al analizar el lenguaje, al analizar las contradicciones en que con tanta facilidad caemos a cada paso, contribuyeron poderosamente a formar un espíritu crítico, que es, al fin y al cabo, el principio de todo pensamiento riguroso. Muchos sofistas fueron escépticos, pero el escepticismo, la duda, la declaración de que no existe verdad alguna, prepara el camino para que se encuentre la verdad. Habremos de ver cómo todo gran filósofo suele empezar por dudar. Y si su duda consiste en dudar para creer, en un negar para afirmar, si no queda, como los sofistas, en un mar de dudas, no deja de deberles a los sofistas y a los escépticos de cada época este espoloneo necesario para que tome forma la reflexión.

Los sofistas, por otra parte, trataron de dar un fundamento a sus prácticas de enseñanza. De este fundamento, surgieron teorías que reflejan con especial claridad, Protágoras, Gorgias y Calicles.

Protágoras

Protágoras, tal vez el más famoso de los sofistas, nació hacia 480 en la ciudad de Abdera. Son mínimos los fragmentos que nos quedan de su obra; seguramente fue voluminosa.[30] Sabemos que no quería pronunciarse sobre la existencia o la inexistencia de los dioses. Más importantes son dos fragmentos que se complementan entre sí y nos permiten entrever el sentido de su filosofía. De su tratado sobre *La verdad* quedan estas palabras: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son"; de su tratado *El gran logos*, esta sentencia: "la enseñanza requiere dotes y práctica. El aprendizaje debe empezar en la juventud".[31] El primero de estos fragmentos puede interpretarse como una formulación del relativismo. Discípulo del estilo de pensamiento de Heráclito, Protágoras creía que todo estaba en constante movimiento. Ahora bien, si todo cambia, no existe una verdad absoluta puesto que ésta cambia a medida que cambia el mundo y que cambiamos nosotros. Cada individuo humano es concebido por Protágoras como un ojo abierto al mundo. Todo lo que este ojo ve como existente, existe; todo lo que este ojo deja de ver es inexistente. Todo lo que percibo, siento o pienso se refiere a mí y yo soy el único árbitro de la existencia de lo que percibo, siento o pienso. Solipsista, Protágoras piensa que el mundo está hecho a la medida de quien lo contempla y que quien contempla al mundo lo está inventando al mismo tiempo. Sólo en una forma de conocimiento parece Protágoras tener alguna confianza bien relativa por cierto: la sensación. Y esto es lo que nos aclara la segunda frase. Buen retórico que es, Protágoras nos dice que el conocimiento no es una forma innata,

[30] El *Protágoras* de Platón expone y discute las teorías de Protágoras. Este diálogo es la mejor fuente para conocer el pensamiento de dicho filósofo.

[31] *Cf.* Walter Kauffman, *Philosophic Classics*, vol. I, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1951, pp. 72-73.

no se basa en ideas que tenemos en nuestro espíritu desde que venimos al mundo. El conocimiento se enseña y quien llega a tenerlo es porque ha podido adquirirlo. Lo que nos proporciona este conocimiento es la sensación. Ahora bien, las sensaciones, que proceden de nuestra experiencia, son distintas para distintas personas. De ahí que el conocimiento sea siempre relativo: relativo a quien lo adquiere, relativo a la forma en que este mismo sujeto lo adquiere, relativo a la manera de ser de quien lo adquiere. Frente a nosotros: el mar. Todos lo llamamos por el mismo nombre, pero, de hecho, ¿cuántas variaciones en nuestra percepción de este azul persistente? ¿Cuántas formas de percibir el mar? ¿Puedo acaso afirmar que este mar que percibo es exactamente el mismo que perciben las demás personas, todas y cada una de ellas? El hombre es la medida tanto de lo que cree cierto como de lo que cree erróneo, tanto de lo que cree existente como de lo que piensa inexistente. De hecho, el conocimiento es, para Protágoras, tan sólo esta impresión que tengo, solo en mi aislamiento, sin la menor garantía de que mis impresiones coincidan con las impresiones de cada uno de los mares que perciben, uno a uno, los *tús* diversos que forman los demás hombres.

Gorgias

Más amplios son los fragmentos que conservamos de Gorgias, a quien Platón dedicó uno de sus diálogos más famosos. Mediterráneo, nacido en Leontium, Sicilia, Gorgias no sólo enseñó la retórica sino que también ejerció la diplomacia. Gracias a sus esfuerzos, los atenienses mandaron ayuda militar a sus conciudadanos, entonces en guerra con Siracusa. Gorgias no limitó su arte de persuadir a una mera enseñanza formal. Su enseñanza fructificó en actos.

Influido por Parménides en cuanto a la forma de argumentar, Gorgias llega a conclusiones relativistas muy similares a las de Protágoras. Sus argumentos se basan en tres proposiciones: "Nada existe"; "si algo existiera no podríamos conocerlo"; "si pudiéramos conocerlo no podríamos comunicarlo". Afirmar que nada existe consiste en decir que nada existe fuera del mundo de las sensaciones. Si los conceptos de nuestro entendimiento no son

reales y siempre se remiten a la sensación y la sensación es engañosa ("muchas cosas pensadas –escribe– no son realidades: podemos concebir una carroza corriendo por el mar. o un hombre alado") no podemos confiar en aquello que podría ser la fuente del conocimiento: la sensación misma. Supongamos, sin embargo, que la sensación nos proporciona algún conocimiento, ¿cómo comunicarlo a los demás si cada sensación está limitada a su propia esfera, y lo que nos llega por la vista no es lo mismo que alcanzamos a oír o palpar? Nuestras sensaciones no están ligadas entre sí y, con todo, son estas sensaciones las que crean nuestro lenguaje ("no es el lenguaje el que comunica cosas perceptibles sino las cosas perceptibles las que crean el lenguaje"). Formado de palabras inconexas el lenguaje carece de unidad de tal manera que lo que decimos es, por una parte, un resultado de lo que percibimos sin conexión y, por otra, una expresión de sensaciones que tenemos cada uno de nosotros en forma individual. Volvemos a estar en un mar de dudas. El conocimiento, reducido a la sensación, es tan sólo mi conocimiento, y los demás y el mundo que me rodea viven su vida aparte haciendo todas las cosas "a su medida" como diría Parménides.

No existen conocimientos válidos. Ni tan sólo el discurso, el lenguaje que se afanaban los sofistas por estudiar es verdadero. Tal es la razón que les permite convencer de cualquier cosa, falsa, verdadera, imaginaria, soñada o inexistente. No es raro que los sofistas tomen a broma sus propios discursos. En uno de los textos que de él nos quedan, Gorgias hace el elogio de Helena de Troya. Prueba que Helena no fue culpable por cuatro razones. Su acto pudo estar determinado por el destino, por la violencia, por el convencimiento a través del lenguaje o por el amor. Si por el destino, nada podía hacer Helena pues no hay hombre o mujer que pueda resistirse a los decretos de los dioses; si por violencia, es claro que no pudo, mujer y débil, resistir a sus raptores; si fue convencida por palabras y el poder de éstas "puede compararse con el efecto de las drogas en el cuerpo", nada le quedaba a Helena por hacer; si finalmente, por amor, ¿cómo podría Helena resistirse a lo que le imponen los dioses, siendo Amor el dios causante de su enfermedad de deseo?

Gorgias presenta su discurso en defensa de Helena como un esfuerzo por "destruir la acusación injusta y la opinión ignorante". Pero el propio Gorgias se traiciona, y no sin humor, al final de su discurso cuando dice: "escogí escribir este discurso como un elogio a Helena y una diversión para mí mismo".[32]

Los sofistas dudan de la verdad, dudan de la posibilidad del conocimiento. Su espíritu crítico tiende a convertirse en espíritu escéptico.

Calicles

Los sofistas no se preocupan tan sólo del conocimiento. Ya vimos que eran maestros de políticos y que no desdeñaban en ocasiones dedicarse a la política ellos mismos. La teoría de los sofistas sobre la sociedad y la justicia la resume Platón en uno de sus personajes: el sofista Calicles. Es posible que Calicles nunca haya existido. En él, sin embargo, Platón trata de ofrecer una síntesis del pensamiento político de los sofistas. Y es esta síntesis la que tiene especial interés.

Calicles aparece en el diálogo platónico que lleva el nombre de *Gorgias*. En este diálogo, Sócrates discute con los sofistas sobre el tema de la justicia. Los sofistas sostienen que es mejor cometer una injusticia que ser víctima de ella, mientras que Sócrates defiende la tesis contraria. Para él es mejor y más justo sufrir una injusticia que cometerla. Es en torno a este problema que empieza a exponer su punto de vista el sofista Calicles. A partir de su definición de la justicia, Calicles edifica una teoría de la sociedad, del derecho y de la vida social. También Calicles parte de la definición del hombre como un ser sensual, un ser para quien todo el conocimiento proviene de los sentidos. Los sentidos forman lo que Calicles denomina "naturaleza" del hombre. Ahora bien, la sociedad ha querido impedir que los hombres actuaran según sus deseos naturales y ha inventado una serie de frenos que llamamos leyes. Estas leyes han sido el invento de los más débiles para oponerse al dominio de los fuertes. La única ley que admite Calicles es la ley del más fuerte. Lo mismo debe decirse de la justicia. Será bueno todo aquello que no limite al fuerte; malo lo que frene sus impulsos naturales. Ya otros sofistas

[32] Para una versión completa de los textos citados *vid. ibid.*, pp. 73-78.

habían afirmado lo mismo como lo hacen todos los sofistas que aparecen en este diálogo de Platón.

Calicles, símbolo de los sofistas, es quien expone por primera vez con coherencia la doctrina que da la razón del más fuerte. Maquiavelo, primero, y, más recientemente, Nietzsche, aprovecharán la lección de los sofistas griegos.[33]

Sócrates

¿Quién fue Sócrates? La pregunta es mucho menos ociosa de lo que podría parecer a primera vista, si tenemos en cuenta que Sócrates, educador de almas, creía en el poder de la palabra hablada y que no dejó un solo escrito. Conocemos su pensamiento por medios indirectos, a través de los libros de sus discípulos, de las críticas de sus enemigos y de las diversas interpretaciones que a estas distintas fuentes se han dado en el curso de la historia.

Entre las fuentes que explican el pensamiento socrático, tres son de primera importancia: los *Diálogos* de Platón, los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte y los textos de Aristóteles quien, si por cierto no conoció a Sócrates, conoció bien a sus discípulos. No es necesario tomar en cuenta las críticas y las sátiras que aparecen en *Las nubes*: Aristófanes, con ánimo adverso al filósofo, acaso influido por los enemigos de Sócrates, trazó de él una caricatura a veces cruel. Entre los historiadores modernos de la filosofía existen importantes discrepancias sobre la autenticidad del Sócrates que nos presentan las primeras tres fuentes. ¿Hasta qué punto Platón expresa el pensamiento del maestro en vez del suyo propio? Jenofonte, principalmente historiador, ¿habrá comprendido a fondo el sentido filosófico de las palabras de Sócrates? Y Aristóteles, al hablar del método socrático y de sus ideas sobre la bondad y el bien, ¿habrá tenido un conocimiento suficiente de Sócrates, a quien nunca llegó a encontrar en vida? Algunos autores –como Burnet y Taylor– se inclinan por la interpretación platónica de las ideas socráticas; otros, como Robin y en buena parte Jaeger, prefieren la interpretación aristotélica porque piensan

[33] *Cf.* Eduardo García Máynez, "El derecho natural en la época de Sócrates", en *Ensayos filosófico-jurídicos*, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1959.

que Aristóteles, ya a cierta distancia del maestro, podía ser más objetivo que Platón. Debemos confesar que no existe un conocimiento claro y preciso de todo lo que pensó Sócrates. Sin embargo, muchas de las ideas que exponen Jenofonte, Platón y Aristóteles, coinciden. Será adecuado, antes que nada, fiarse de estas ideas coincidentes, sin olvidar que el Sócrates que ha pasado a la historia de Occidente es, ante todo, el que expone Platón en sus primeros diálogos.

En cuanto al estudio de Sócrates, podemos proceder con mayor rigor del que era aplicable a los anteriores filósofos de Grecia. En Sócrates existe un método preciso gracias al cual se puede llegar a una idea de la ciencia y a una doctrina moral.

El método

Imaginemos a Sócrates caminando por las calles de Atenas, discutiendo en la plaza pública, en la palestra o "disputando con sus amigos, no tanto para rebatir sus opiniones, cuanto para indagar la verdad".[34] En esta frase de Diógenes Laercio apunta ya la diferencia básica entre los sofistas, que discutían por discutir, sin tener en cuenta la verdad o la falsedad de sus argumentos, y Sócrates quien siempre anduvo en busca de la verdad. Su *método*, es decir, etimológicamente y con mucha exactitud su camino, fue siempre la conversación o, para emplear la palabra griega, el diálogo. En la *República*, Platón distingue claramente entre el método socrático y el método sofístico. Dice Sócrates que los hombres "sin quererlo, caen en la disputa; creyendo discutir no hacen sino disputar".[35] Por un lado están los que emplean la erística, o arte de discutir con el solo y único fin de discutir; por el otro los que emplean el diálogo teniendo siempre a la vista un mismo fin: el descubrimiento de la verdad.

Pero la verdad no puede afirmarse sin más pruebas, como lo hacían los primeros pensadores griegos merecedores, para Sócrates, de toda desconfianza. Para hablar con claridad es necesa-

[34] *Cf.* Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, vol. I, Perlado, Madrid, pp. 74-86.

[35] Platón, *República*, trad. de Enrique Palau, Iberia, Barcelona, 1959, p. 160. Todas las citas de la *República* incluidas en nuestro tratamiento provienen de esta edición.

rio emplear un método crítico. De ahí que Sócrates afirme, tantas veces, que sólo sabe que nada sabe. Esta afirmación significa. primero, que se llega al saber después de poner en duda lo que creemos saber sin tener más pruebas de ello que nuestra creencia. Significa, además, que Sócrates procede siempre mediante la ironía. Ante el sofista al que se opone. Sócrates suele tomar una actitud de irónico retraimiento. Así, en el *Protágoras*, de Platón, Sócrates que ha oído el discurso del sofista elogia a Protágoras y dice que "por nada en el mundo hubiera querido perder esta ocasión de haber oído a Protágoras". Pero añade: "Sólo encuentro un pequeño escrúpulo, que me quitará fácilmente Protágoras".[36] La misma actitud la encontramos ante Eutifrón, quien se cree poseedor de un conocimiento completo de las ciencias de lo divino. o frente a Calicles, defensor de la razón del más fuerte. La ironía de Sócrates consiste en afirmar su propia ignorancia, hacer que su opositor exponga sus puntos de vista para mostrarle, mediante un método de preguntas que siempre dan en el blanco, cuál es su error. Si Sócrates duda, duda para finalmente no dudar; si Sócrates es irónico, lo es para mostrar la confusión de espíritu en que suelen estar sus interlocutores.

Sólo cuando los sofistas –o los jóvenes interlocutores a quienes piensa enseñar la virtud– han visto las contradicciones de su propio pensamiento, se permite Sócrates empezar sus propios razonamientos. Para ello emite una *hipótesis*. Ante la ignorancia ya patente, sólo cabe la posibilidad de hacer nuevas suposiciones.

Tenemos una hipótesis establecida, ya sea la del triángulo que se inscribe en el círculo, ya la de la naturaleza de la virtud. Una vez establecida la hipótesis, Sócrates procede a verificarla. Su método sigue siendo el de las preguntas a las cuales su interlocutor habrá de responder. Y es que Sócrates cree, ante todo, en el valor educativo y vital de la filosofía. Si una persona debe aprender algo, solamente podrá hacerlo aprendiéndolo a partir de sí. No en vano coloca Sócrates en el centro mismo de su pensamiento la inscripción del oráculo de Delfos: "conócete a ti mismo".

Hijo de una partera. Sócrates gusta decir que él mismo es partero de almas, que tal es el sentido de la palabra *mayéutica* en

[36] Platón, "Protágoras", en *Diálogos*, Porrúa, México, 1962, p. 118. ["Sepan cuantos...", 13.]

griego. Es útil de nuevo recurrir aquí a un ejemplo. Menón tiene un esclavo que sabe hablar griego. Mediante una serie de preguntas sobre un problema de matemáticas, Sócrates logra que el esclavo, ignorante de toda ciencia, lo resuelva. La idea de Sócrates es clara. El esclavo, como todos los hombres, tiene ideas, ideas que muy probablemente ha tenido siempre, pero que nunca ha acabado de aclarar. Tal es la doctrina de las ideas innatas –o, en términos de Platón, de la reminiscencia–. La experiencia de los sentidos puede sernos útil, pero nada lo será tanto como aclarar estas ideas que poseemos y sacarlas a luz mediante un método riguroso. El método de Sócrates desemboca en una teoría del conocimiento según la cual cuanto conocemos proviene de la iluminación de nociones que teníamos en el espíritu oscuras y confusas. Al empirismo de los sofistas, cabe oponer la razón socrática. Para Sócrates el razonamiento es cosa del espíritu y no algo que aprendemos de la experiencia.

La ciencia, la moral

Descubriendo, develando, revelando lo que está en potencia y convirtiéndolo en acto de conocimiento, Sócrates pretende llegar a la ciencia, si por ciencia entendemos un conocimiento claro y preciso, válido en cualquier lugar y en cualquier tiempo, y no sólo una mera opinión de nuestros sentidos o de nuestra imaginación. Pero, interesado en la vida concreta de cada uno de los hombres que le rodean, insatisfecho de las especulaciones científicas de los primeros filósofos griegos que se contentaban con afirmar una teoría sin demostrarla, Sócrates busca la única ciencia que tiene importancia en la conducta de la vida tanto individual como social. Esta ciencia es la moral.

La moral socrática tiene una apariencia paradójica. Aristóteles la reduce a tres proposiciones: *1)* la virtud es lo mismo que el conocimiento; *2)* el vicio es ignorancia; *3)* nadie hace el mal voluntariamente. La tercera de estas proposiciones es, sin duda, la más paradójica. Para entender la moral contenida en estas frases es necesario recordar que la virtud para Sócrates, como para los sofistas, puede ser enseñada. Es igualmente necesario entender que la virtud significa exactamente lo opuesto para los sofistas que para Sócrates.

Los sofistas ven en la virtud, no una excelencia de tipo moral, sino el cabal cumplimiento de tendencias prácticas. Para Sócrates existe una tendencia fundamental: la tendencia hacia el bien. Y si los sofistas tendían a pensar que el bien se confunde con el placer, Sócrates identifica el bien con la sabiduría. La moral no es así una técnica para calcular fines prácticos sino el verdadero conocimiento que va más allá de toda especialidad, el conocimiento del hombre sabio. Ello no impide que los hombres hagan el mal, pero indica, claramente, que si lo hacen, es porque no han adquirido la sabiduría que les permitiría evitarlo. El conocimiento de nosotros mismos es, en última instancia, la base tanto de nuestra acción como de nuestro pensamiento. Si el conocimiento es real, el conocimiento y la acción tendrán que coincidir en el bien.

No debemos buscar demostraciones abstractas para probar esta moral que exponen tanto Platón como Jenofonte y Aristóteles. La única demostración concreta la dio el propio Sócrates en su vida y principalmente en su manera de aceptar la condenación y la muerte. En esta vida, la más pura que se haya conocido antes del cristianismo, Sócrates es la viva prueba de la virtud, una virtud que deberíamos llamar dignidad.

Acusado por Melito y Agatón, de corromper a la juventud y de negar la existencia de los dioses, Sócrates se defiende, pero nunca emplea argumentos contrarios a la razón. Niega las acusaciones y afirma que, de ser absuelto, continuará su enseñanza. Cuando Critón quiere convencer a Sócrates de que debe huir, Sócrates le contesta que la huida estaría en contra de la doctrina que ha expuesto toda su vida y que frente a la muerte no puede, no debe renunciar a sus propias palabras.

El propio Sócrates defiende su idea del hombre y de la sabiduría. Esta defensa serena es la mejor prueba de su autenticidad y de su grandeza:

> No tengo ningún resentimiento contra mis acusadores ni contra los que me han condenado, aun cuando no haya sido su intención hacerme un bien, sino por el contrario, un mal, lo que sería motivo para quejarme de ellos. Pero sólo una gracia tengo que pedirles. Cuando mis hijos sean mayores, os suplico los hostiguéis, los atormentéis como yo os he atormentado a vosotros, si veis que prefieren la riqueza a la verdad y que se creen algo cuando no son nada; no dejéis de sacarlos a la vergüenza si no aplican a lo que deben aplicarse y creen ser lo que no son; porque así es como yo he obrado con vosotros. Si me concedéis esta gracia, lo mismo yo que mis hijos no podremos menos que alabar vuestra justicia. Pero ya es tiempo que nos retiremos de aquí, yo para morir, vosotros para vivir. ¿Entre vosotros y yo, quién lleva la mejor parte? Esto es lo que nadie sabe, excepto Dios.[37]

Obras de consulta

COPLESTON, Frederick, *History of Philosophy*, vol. I, Newman, Westminster, 1948, pp. 81-126.

JAEGER, Werner, *Paideia*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, pp. 263-302; 389-457.

ROBIN, Léon, *El pensamiento griego*, trad. de Joaquín Xirau, Cervantes, Barcelona, 1935.

TAYLOR, A. E., *El pensamiento de Sócrates*, trad. de Mateo Hernández Barroso, Fondo de Cultura Económica, México, 1969. [Breviarios, 161.].

IV. LA MADUREZ DE LA FILOSOFÍA GRIEGA. PLATÓN

Ha escrito Alfred North Whitehead que la historia de la filosofía occidental podría reducirse a una serie de notas al pie de la obra de Platón. Como todos los elogios esta idea de Whitehead contiene mucho de exceso y no poco de verdad. Contentémonos con decir que la filosofía occidental sería incomprensible sin las obras de Platón y de Aristóteles. De ellas nace el pensamiento moderno. A ellas hay que referirnos siempre que queremos entender qué es la filosofía, cuáles sus empeños, cuáles sus preguntas.

Pero si con Platón y Aristóteles se inicia la filosofía propiamente dicha, no es menos verdad que sus obras representan la culminación de toda la serie de acarreos, invenciones y pensamientos de los pensadores que los precedieron. En realidad, las obras de Platón y de Aristóteles, como la de santo Tomás en la

[37] *Ibid.*, p. 19.

Edad Media, o la de Kant y Hegel ya a orillas del siglo XIX, se presentan como *summae*.[38] Síntesis y suma de todo el pensamiento anterior, las filosofías platónica y aristotélica aparecen en una época de crisis. Ante un mundo que está en proceso de cambio y de alteración, los filósofos buscan una forma de pensamiento que es también forma de vida para evitar una crisis que parece inevitable. Lo que es de veras inevitable es darnos cuenta de que en estas grandes síntesis que escriben los hombres cuando ya está próxima la decadencia de las naciones y de los pueblos, reside casi siempre la busca afanosa de la verdad y el encuentro con la sabiduría.

Nacido en 427, nombrado en su sexto día con el nombre de Aristocles –Platón es un sobrenombre que indica el vigoroso físico del filósofo–, Platón desciende de una familia aristocrática. Por parte de su padre estaba emparentado con el último rey de Atenas. Por línea materna, con la nobleza de la época de Solón. Siempre dominará en él un afán aristocrático. Simpatizante del gobierno oligárquico, Platón pierde por él todo respeto cuando ve que la oligarquía de Atenas condena a Sócrates. Al ascender al gobierno de Atenas la democracia, pone Platón en ella sus esperanzas. Pero los demócratas, ejecutores de Sócrates, le dejan profundamente desilusionado del segundo tipo de gobierno que ha vivido en su juventud. ¿Cómo no ver en esta doble desilusión el origen de la teoría platónica de un Estado perfecto? ¿Cómo no ver en ella también la razón del exilio del joven filósofo? En efecto. Platón abandona Atenas, se dirige a Megara donde asiste a las clases de Euclides, filósofo discípulo de Sócrates, regresa brevemente a Atenas y viaja a Egipto. En Egipto aprende algo de ciencia y mucho de mitología. La historia de la Atlántida –¿verdad o sueño? ¿Historia o nostalgia de un mundo mejor?– es de origen egipcio y aparece por vez primera en los escritos de Platón (*Critias, Timeo*). Constantemente ocupado en los negocios de la ciudad, político en el sentido auténtico de la palabra *pólis*, Platón viaja a Siracusa donde Dionisio, tirano, pide su ayuda y su consejo. Dionisio se muestra incapaz de seguir los consejos del filósofo y Platón vuelve a Atenas después de haber sido apresado por unos piratas, esclavizado y finalmente rescatado. En Atenas se

[38] *Cf.* "Introducción", *supra*.

establece Platón. Compra unos terrenos en los jardines de Academos y funda allí la primera universidad del mundo, escuela de justicia, medida, matemática y virtud que con el nombre de Academia habrá de pasar a la historia. En su madurez escribió Platón algunos de sus más famosos diálogos: el *Fedro* que nos habla del amor y de la belleza, el *Fedón* que se ocupa de la inmortalidad del alma, el *Banquete*, el *Gorgias* que tratan de precisar el sentido de lo justo y la *República*, origen de todas las utopías sociales, donde Platón trata de armonizar la vida de los hombres dentro de un Estado perfecto. No ha de durar mucho tiempo la estancia de Platón en Atenas. Viajero en busca de una justicia ideal que quiere ver realizada en esta tierra, Platón vuelve a Siracusa invitado por Dión, hijo del tirano y discípulo del filósofo. Pero al fracaso sigue el fracaso. Llegado Platón a Siracusa se encuentra con que el hermano de Dión, Dionisio, ha tomado el poder. Y si bien el filósofo es recibido con no se sabe si fingida simpatía, decide abandonar su empresa ante el nuevo tirano, más amigo del placer que de la justicia, de la riqueza que de la verdad, del juego que de la sabiduría. Habrá de volver Platón ya viejo a Siracusa en un tercer viaje. No habrá de tener más éxito que en sus viajes anteriores. Entre tanto, Platón ha regresado a Atenas, a enseñar a sus discípulos de la Academia y a escribir algunos de sus diálogos más precisos y más exactos: el *Teetetes*, donde se define la ciencia, el *Sofista*, que no sólo es una definición de la personalidad de los sofistas sino también una lección sobre el método mismo de definir, el *Político*, modificada y moderada secuencia de la *República, el Parménides*, donde Platón critica su propia filosofía, el *Filebo* donde reconstruye su pensamiento.[39]

La filosofía de Platón no debe concebirse como un todo hecho y derecho, como un sistema estático. Muy al contrario, la filoso-

[39] Conservamos de Platón veintisiete diálogos y trece cartas. Los eruditos suelen dividir los diálogos en cuatro periodos: los de juventud donde el filósofo suele exponer las ideas de Sócrates: *Apología, Critón, Eutifrón, Laques, Lisis, Ion, Protágoras, Hipias mayor*; los de la madurez: *Gorgias, Menón, Menexenos, Eutidemo, Fedón, Banquete, Fedro, República*; los diálogos críticos escritos antes del tercer viaje a Siracusa: *Teetetes, Sofista, Político, Parménides, Cratilo*; los de vejez, donde Platón se acerca cada vez más a la enseñanza de los pitagóricos: *Filebo, Timeo, Leyes*. De las cartas la más importante es la VII, donde Platón describe sus tres viajes a Siracusa. En cuanto a los diálogos y a su forma, ¿habrá que recordar que Platón, casi adolescente todavía, quiso ser poeta dramático y que éste su genio se realizó en plenitud cuando inauguró un nuevo estilo para dramatizar las ideas?

fía platónica evolucionó a medida que maduraba el filósofo. Sería falso afirmar que las ideas fundamentales de Platón sufrieran algún cambio radical. Pero sería igualmente falso no concebir su filosofía como la evolución de un pensamiento vivo. Las ideas que cada nuevo diálogo viene a añadir a los diálogos anteriores son la prueba patente de que el espíritu de un gran filósofo es un espíritu creador y que el cambio y la evolución de un pensamiento son muestra de vida creadora.

Aunque la filosofía de Platón no pueda concebirse como un sistema al modo de los grandes sistemas posteriores –el de Aristóteles, el de santo Tomás, los de Kant o Hegel–, ello no impide que encontremos en las obras platónicas todos los grandes temas de la filosofía. Es indudable que la preocupación fundamental de Platón fue la de encontrar una forma de vida feliz para los hombres, tanto en su vida individual como en su vida social, vidas que Platón concibe como entrañablemente unidas. Pero Platón se dio cuenta de que para llegar a establecer una teoría del comportamiento humano, una moral o una teoría del Estado, es antes necesario saber qué es el hombre y, para conocer de verdad al hombre, saber qué es y cómo vino a ser el mundo en que vivimos. De ahí que para Platón, la moral y la teoría del Estado necesiten de una metafísica previa, de una teoría sobre el *qué* del hombre y del universo. Es también claro que no podemos llegar a conocer el sentido del hombre ni el sentido del universo, ni el puesto del hombre en este universo, sin saber, de antemano, en qué consiste el saber. Y de ahí que Platón tenga que preguntarse, frente a las dudas de los sofistas, frente a sus propias dudas, si el conocimiento es posible y, de serlo, cómo llega a serlo. Previa a la metafísica se sitúa así una teoría del conocimiento donde Platón explica los orígenes de nuestras ideas y trata de precisar el sentido de la verdad. Naturalmente todos estos temas se encuentran entremezclados en las diversas obras de Platón. Si nosotros analizamos aquí primero su teoría del conocimiento, su metafísica después y, finalmente, su moral y su teoría del Estado, no es porque sigamos una división que de hecho no existe en los diálogos del filósofo, sino porque tratamos de encontrar la estructura lógica de un modo del pensamiento. A tres preguntas responden las tres partes de este capítulo: ¿qué es el saber?: ¿qué son el mundo y el hombre que vive en el mundo?; ¿cómo deben vivir el hombre individual y el hombre social?

Teoría del conocimiento

El conocimiento no es para Platón únicamente una función de la razón o de la inteligencia pura. ¿No encontramos ya en la misma palabra filosofía reunidas dos palabras griegas que significan saber y amar? De hecho el verdadero conocimiento no es tan sólo un conocer, sino un conocer amante, y un amor a la sabiduría. Para Platón será vía del conocimiento la razón tanto como el amor y, más precisamente, el amor a la razón. A estas dos formas complementarias del conocimiento, añade Platón una tercera: el conocimiento por las imágenes que se encuentran repetidamente en su obra bajo la forma de mitos y de alegorías. Los mitos platónicos sirven una doble función: por una parte vienen a ilustrar sus ideas abstractas; por otra, y a la manera de un poema o de una obra de arte, mitos y alegorías sirven para sugerir, mediante la imagen, aquello que no puede siempre decirse claramente con palabras abstractas. La fantasía, tercera vía del conocimiento, representa así un doble papel: el de una explicación gráfica y el de una distinta manera de decir por sugerencia lo que se ha dicho o lo que se va a decir mediante el análisis lógico. Veamos primero, el sentido de la dialéctica y de la teoría platónica del amor. Mitos y alegorías vendrán a servirnos cuando expliquemos la metafísica y la teoría platónica del Estado.

La dialéctica

Indicamos al hablar de Sócrates que el sentido original de la palabra dialéctica es el de diálogo. Por otra parte es explicable que si conocemos la mayor parte de las ideas de Sócrates a través de Platón, el método socrático –diálogo, ironía, mayéutica– puede atribuirse igualmente a Platón. Sin embargo, Platón desarrolla con mucha más amplitud que Sócrates su idea del método y su teoría del conocimiento. Para Platón la dialéctica consistirá en todo género de método que conduzca al conocimiento de la verdad y del ser. Pero si se quieren establecer las vías de la verdad es necesario, primero conocer cuáles son las vías del error; conocer la verdad es, primero, conocer la no-verdad; llegar a la sabiduría requiere, primero, entender en qué consiste la falta de sabiduría.

Platón analiza constantemente los caminos del error y es en este análisis donde el pensamiento de Platón aparece ante todo como pensamiento crítico.

Los sofistas habían sostenido la relatividad del conocimiento. Protágoras afirmaba que todo el conocimiento se reduce a la perspectiva puramente individual que, gracias a los sentidos, puedo construir acerca del mundo y de la gente que me rodea. Platón observa en el *Teetetes* que si aceptamos con Protágoras que todo cambia debemos concluir también que las ideas de Protágoras cambian y que Protágoras, incrédulo en cuanto a la posibilidad de la verdad, no tiene derecho a tratar de convencernos de sus ideas. Si afirmamos que la verdad no existe, no podemos comunicar nuestras ideas a nadie. El sofista, cuando afirma que el conocimiento empieza con la sensación y que ésta y su objeto son variables, por una parte se contradice a sí mismo –¿no nos está diciendo que debemos aceptar como verdad el hecho de que no existe verdad alguna?–; por otra, niega la existencia del conocimiento y, al negarla de manera general niega también *su* propio conocimiento. El que afirma que todo es mudable, no debería ni tan sólo hablar, pues el mero hecho de hablar y de querer comunicarnos mediante la palabra implica ya de por sí la idea de que existe algo que es comunicable, común a todos y verdadero.

De manera semejante puede mostrarse que la sensación no es conocimiento verdadero si se tiene en cuenta la existencia de los sueños o los delirios. Es posible preguntarse "si en este momento dormimos, siendo nuestro pensamiento otros tantos sueños".[40] Adelantándose a argumentos que emplearán los filósofos de edades posteriores (notablemente Descartes), Platón sugiere que si el conocimiento es sensible, las imágenes que se nos presentan tanto en la vigilia –este árbol verde fuera de la ventana– como en el sueño –este árbol visto en las imágenes nocturnas– tienen la misma garantía de verdad. ¿Estaremos despiertos? ¿Estaremos dormidos? ¿Será verdad, como habrá de decir Shakespeare que la vida está hecha del tejido de los sueños? Y no es que Platón crea que no existen bases razonables para discernir entre la vigilia y el sueño. Lo que piensa es que quienes tratan de apoyarse en las sensaciones y las imágenes para afirmar que en ellas consiste el

[40] Platón, "Teetetes", en *Diálogos*, vol. III, Editora Nacional, México, 1958, p. 46.

conocimiento, no encontrarán criterios absolutamente ciertos para distinguir el sueño de la vigilia. Tendrán que aceptar, por lo menos a manera de suposición, que es posible que despiertos, estén dormidos, y que las imágenes de la vida sean las imágenes de una vida que es en verdad sueño.

Los sentidos no pueden ofrecernos una base sólida para nuestro conocimiento del mundo y de las cosas. Ello no quiere decir que el conocimiento no exista. En el mismo *Teetetes*, Platón afirma: "La ciencia no reside en las sensaciones sino en el razonamiento sobre las sensaciones, puesto que, según parece, sólo por el razonamiento se puede descubrir la ciencia y la verdad, y es imposible conseguirlo por otro rumbo".[41] Ya vemos cómo Platón opone la sensación al razonamiento. Si la sensación nos engaña, la razón y su empleo nos conducen en cambio a la ciencia. Por los sentidos podremos, a lo sumo, obtener opiniones (*doxa*) mientras que por la razón alcanzamos la ciencia (*episteme*). En la *República*, Platón escribe que la opinión "no es otra cosa que la facultad de juzgar lo aparente, es decir, la facultad de percibir las cosas tal como éstas parecen ser según los sentidos". A ella opone la verdadera ciencia que tiene por objeto "conocer lo que existe tal como existe".[42] ¿Cuál es el origen de esta ciencia?

Ya hemos visto que el conocimiento no procede de la existencia sensible. Como Sócrates, con quien parece identificarse por completo en este punto, Platón piensa que el conocimiento es innato. En realidad nunca aprendemos algo totalmente nuevo sino que "recordamos" algo que teníamos ya en el espíritu, si bien en forma oscura y confusa. Conocer es recordar. Tal era el sentido de la prueba matemática que daba el esclavo cuando Sócrates le planteaba preguntas claras y adecuadas. Conocer es correr el velo de un olvido. Así lo explica Platón, en forma alegórica, en el mito de la caverna, que es bueno citar con cierta extensión ya que habrá de sernos útil para aclarar tanto la teoría del conocimiento como, más adelante, la metafísica platónica. Así se presenta el mito:

> Por lo que se refiere al estado en que se encuentra la naturaleza humana con relación a la ciencia y la ignorancia, puedes hacer una

[41] *Ibid.*, p. 114.
[42] Platón, *República*, p. 186.

comparación con el cuadro que te voy a trazar. Imagina una especie de cueva, cavernosa vivienda subterránea, que tenga una larga entrada, por donde penetra la luz que se extiende a lo ancho de la caverna, y unos hombres que están en ésta desde su niñez encadenados de pies al cuello y de modo que les es imposible hacer toda clase de movimiento, y sólo pudiendo mirar hacia delante. Detrás de ellos, a cierta distancia y a cierta altura, arde un fuego cuyos resplandores los alumbra, y un camino escarpado y también por alto, que transversalmente cruza la caverna, entre el fuego y los encadenados. Supón que a lo largo de este camino ha sido puesto un muro, semejante a los tabiques que los titiriteros ponen entre ellos y los espectadores, para exhibir por encima sus maravillas y disimular por debajo sus triquiñuelas [...] Figúrate ahora unos hombres que, a lo largo del muro, transportan toda clase de objetos; objetos que sobrepasan la altura del muro y que son figuras de hombres y de animales de madera o piedra. Los portadores de estas figuras, algunos se detienen a conversar y otros pasan sin decir nada.

Después de esta descripción inicial sigue Platón exponiendo el mito en un diálogo entre Sócrates y su interlocutor Glaucón:

SÓCRATES: En primer lugar, ¿crees que los que están ahí han visto otra cosa de sí mismos y de los que están a su lado, que las sombras proyectadas por el fuego en el fondo de la caverna que está frente a ellos?

GLAUCÓN: ¿Cómo podrían ver otra cosa si desde su niñez están imposibilitados de mover la cabeza?

SÓCRATES: ¿Y de los objetos transportados, pueden ver otra cosa que las sombras de los mismos?

GLAUCÓN: ¿Qué más pueden ver?

SÓCRATES: Luego no hay duda que sólo tendrán por realidad las sombras de los objetos antes mencionados.[43]

Hasta aquí la primera parte de la alegoría. Los símbolos son bien claros. Los hombres, "iguales a nosotros punto por punto", están atados de tal manera que solamente pueden percibir las sombras. Y este percibir las sombras es también, "punto por punto", el símbolo de nuestra visión del mundo de lo sensible. Acostumbrados a vivir en las sombras ya sólo podemos ver sombras.

[43] *Ibid.*, pp. 231-232.

acostumbrados al mundo engañoso de los sentidos, tendemos a perder el sentido de la realidad y tomamos por real lo que tan sólo es una sombra de la verdadera realidad. Tal es el mundo de las sensaciones, el mundo sensible al cual vivimos atados y por el cual nos sentimos atraídos sin saber que este mundo es tan poco real como la sombra. No es necesario, sin embargo, que permanezcamos atados a las cadenas que nos aprisionan. Podemos imaginar, como lo hace Platón, que algún hombre es capaz de romper sus cadenas mediante enormes esfuerzos y que, una vez desencadenado empieza a escalar el muro escarpado hasta llegar a la luz del fuego o del sol que brilla fuera de la caverna. Quien así sea capaz de liberarse, y no sin sufrimiento y esfuerzo, llegará a la entrada de la caverna, pero al principio, desacostumbrado como está de toda luz, no podrá ver el sol que le deslumbra. Para que el hombre que sale de la caverna llegue a poder ver el sol cara a cara, tendrá que realizar un segundo esfuerzo no menos duro que el que requirió de él su primer ascenso. Después de este esfuerzo el hombre liberado podrá empezar a razonar y "al razonar sobre sus impresiones, llegaría a la conclusión de que el sol es el que produce las estaciones y los años, el que gobierna todo lo que es visible y el que, en cierta manera, es la causa de todo lo que veía en la caverna".[44]

En otras palabras, el filósofo, el que ha sido capaz de aplicar un método riguroso de conocimiento, acabará por conocer la verdad aquí representada por el sol que todo lo alumbra, y se dará por fin cuenta de que aquellas sombras que antes creyó reales son tan sólo sombras, sombras cuya existencia se debe a la existencia de la luz, sensaciones cuya existencia es tan sólo un reflejo, una forma secundaria de la realidad. Así, el que conoce, es el que es capaz de proceder mediante la razón que todo lo ilumina y que es igualmente capaz de escapar a los sentidos que todo lo oscurecen. Habrá de regresar el filósofo al fondo de la caverna, tratará de instruir a los demás y enseñarles que cuanto ven son sombras y que la verdadera luz no está en las sombras. Y los demás apenas podrán creerle y acaso lleguen a matarle, alusión clara de Platón a la muerte de Sócrates. Pero este hombre que haya pasado de la caverna a la luz, de la mentira a la verdad, será a pesar de las opi-

[44] *Ibid.*, p. 233.

niones de los demás, el verdadero sabio, el iluminado por la luz de la razón.

Cabe sin embargo una pregunta. ¿Cómo es posible que este hombre, encerrado en el fondo de la caverna, haya deseado salir de ella e ir hacia la luz? ¿Qué fuerza le impele, qué deseo le atosiga? Lo que sucede es que en una mitológica edad perdida todos hemos vivido cerca de la luz. Caídos en el fondo de la caverna, tenemos a veces vislumbres de aquella primera luz olvidada y estos vislumbres permiten que la recordemos. Lo que Platón afirma es pues que el conocimiento es una reminiscencia, un recuerdo. Y esto es lo que significan sus alegorías. Cuando las interpretamos nos damos cuenta de que para Platón el conocimiento no se adquiere a partir de la experiencia. El conocimiento se *tiene*. Lo único que debemos hacer, mediante la reflexión, es revelarnos a nosotros mismos aquello que sabemos y que nuestra vida sensible nos hace olvidar. Las ideas no son para Platón, como fueron para los sofistas, ideas adquiridas que una mente en blanco iría recibiendo de la experiencia de los sentidos, sino ideas innatas que, como el esclavo de Menón, podemos aclarar poco a poco mediante el uso de un método recto.

En algunas ocasiones, Platón piensa, en términos que se acercan a la religión, que la tarea del filósofo es la de ejercitar a morir, morir al mundo de los sentidos para renacer al mundo de la razón. En otros casos, Platón precisa de modo más científico el proceso de conocimiento que llamamos dialéctica. Para llegar a la verdad deberemos proceder con método crítico, pesar el sentido de los conceptos y de las palabras que los expresan, definir los conceptos y las palabras. El mejor ejemplo del método platónico lo tenemos en las ciencias. Los hombres de ciencia, cuando quieren explicar la naturaleza, tratan de dar leyes universales que, en la unidad de una fórmula, expliquen la pluralidad de los hechos. Los matemáticos, más aún que los físicos, parten de principios universales, axiomas o postulados de los cuales se deducen los diversos teoremas. Pues bien, así como para todos ellos, conocer es unificar, también para Platón el conocimiento consiste en reducir a unidad la multiplicidad de los hechos naturales, sociales, morales o espirituales que estudia. Y de esta reducción a la unidad tenemos, nuevamente, una excelente ilustración en el mito de la caverna. ¿Es acaso otro el significado de este fuego o sol único y radiante mediante el cual se explican todos los reflejos, todas las sombras o, como dice Platón, "el que gobierna todo lo que es visible"? Conocer es, para Platón, buscar la unidad de una ley, de un principio que pueda explicar la diversidad de nuestras experiencias. Es por esto que Platón sostiene que el conocimiento es siempre conocimiento del ser, mientras que la opinión es simplemente percepción de todo lo que deviene y cambia. Así lo expresa Platón cuando afirma: "Hemos de convenir, por lo pronto, en que el primer signo propio a la naturaleza filosófica es el amor profundo a la ciencia, que puede conducirnos al conocimiento de la esencia inmutable, inaccesible, a las vicisitudes o extravíos de la generación y corrupción".[45] El conocimiento de la esencia inmutable, es decir, del ser, constituye el fin de toda filosofía. Pero para entender lo que Platón quiere decir cuando nos habla del ser y de sus diferentes formas será necesario aclarar su metafísica y, especialmente, su teoría de las ideas. Antes de pasar a hacerlo debemos precisar el sentido de este amor del cual Platón nos habla en la frase que acabamos de citar.

El amor

> El amor es la fuerza dialéctica. En su base se halla una contradicción intrínseca que aspira constantemente a superar. Mediante su esfuerzo, eleva las formas inferiores a las formas superiores de la existencia, lo que tiene menos ser y menos valor a lo que, en la plenitud del ser, halla la plena perfección.[46]

De esta fuerza dialéctica del amor, de esta capacidad de ascenso y de conocimiento, es el mejor testigo el discurso de Diótima en el *Banquete*, Diótima que "era mujer muy entendida en punto a amor, y lo mismo en muchas otras cosas",[47] explica en una alegoría que Eros fue hijo de Poros (la Abundancia) y de Penia (la Pobreza). Del primero hereda su capacidad de crear; de la se-

[45] *Ibid.*, p. 196.

[46] Joaquín Xirau, *Amor y mundo*, El Colegio de México, México, 1942, p. 12.

[47] Platón, "Banquete", en *Diálogos*, vol. I, Editora Nacional, México, 1958, p. 305.

gunda, su capacidad de aspiración y su capacidad de deseo. ¿No es verdad que el amor es siempre y al mismo tiempo, aspiración y hallazgo, distancia anhelante y realización? Quien ama empieza por carecer de lo que ama, y la realización de amor es la realización de la unidad una vez trascendida la carencia. En este su doble aspecto, estriba la "fuerza dialéctica" del amor. El amor es y no es al mismo tiempo. Su realidad surge de su carencia misma. Sólo si algo me falta puedo querer obtenerlo; y el amor, para ser realización, tiene que ser primero ausencia, falta, deseo, pobreza, "porque ninguno desea las cosas de que se cree provisto".[48] El amor coincide así con la dialéctica en que, como ella, es primero carencia de saber para después realizarse como sabiduría. Así lo expresa Diótima cuando dice: "La sabiduría es una de las cosas más bellas del mundo, y como Eros ama lo que es bello, es preciso concluir que Eros es amante de la sabiduría, es decir, filósofo".[49] Amar es desear el conocimiento y este género de amor, que es también sabiduría, debe distinguirse de las formas sensibles del amor humano. El amor que describe Platón es una forma de creación. Es igualmente conocimiento de la belleza absoluta, de la "belleza eterna, increada, e imperceptible, exenta de aumento y de disminución".[50]

Así el amor, deseo de conocimiento y conocimiento de lo que es bello, viene a completar el método dialéctico. Como la dialéctica, el amor aspira a sobrepasar la pluralidad para llegar a la unidad, a vencer los obstáculos de los sentidos para adquirir el conocimiento de la verdad; como la dialéctica, el amor nos conduce a las puertas del ser, si bien ahora este ser se llama belleza.

El objeto de toda la teoría del conocimiento de Platón es siempre el mismo por distintas y complementarias que sean las vías que a él conducen: la búsqueda de la razón más allá de las sombras de lo sensible, la búsqueda de la unidad más allá de la pluralidad de todas las apariencias que nos rodean, la búsqueda del ser más allá de los engaños del devenir. Hasta aquí el método del conocimiento platónico. Para entender el objeto de este conocimiento es necesario buscarlo en la metafísica.

[48] *Ibid.*, p. 309.
[49] *Loc. cit.*
[50] *Ibid.*, p. 319.

Metafísica

La metafísica –palabra introducida más tarde por los discípulos de Aristóteles– es aquella parte de la filosofía que se ocupa de determinar el *porqué* de las cosas. Maestra de todas las ciencias, para Platón la metafísica –que él llama muchas veces dialéctica– nos conducirá a entender cómo está organizado el mundo y cuál es el puesto del hombre en este mundo. Esta doble explicación se encuentra, primero, en la teoría de las ideas, en segundo lugar, en la teoría platónica del alma, y, por último, en su concepto de Dios.

Teoría de las ideas

El mundo en que vivimos está hecho de cambio o, como dice Platón, de generación y corrupción. Todo cuanto nos rodea, y también nosotros mismos, está de tránsito. La semilla se hace árbol y el árbol da flores que dan frutos. Pero cuando el árbol es árbol ya no es semilla, ni es árbol la flor cuando es flor, ni flor el fruto cuando es fruto. Todo lo que existe *deviene* y al devenir cesa de ser lo que era. El mundo sensible, el mundo que Platón representaba por las sombras implica siempre paso y contradicción. Un ejemplo cualquiera, tomado al azar, nos mostrará esta doble característica mudable y contradictoria de las cosas. La naranja antes de ser naranja ha sido flor de azahar. He ahí ya el cambio de tipo de ser (la flor) a otro tipo de ser (el fruto). Pero si consideramos tan sólo el fruto, el cambio es igualmente patente. Nacido en corazón sensible de la flor, el fruto crece, verde primero, se ilumina poco a poco de amarillo. Se dora al sol, madura, estalla y, abandonado a sí mismo, acaba por caer de la rama y podrirse en el suelo. En cada nuevo momento de su ser, el fruto no es ya lo que era ni es todavía lo que va a ser. Sucede como si las cosas estuvieran llenas de una suerte de velocidad interna que las crea, las desarrolla y las destruye. Por esto podemos decir que son y no son, que su modo de existir es un modo de existir a medias entre el no-ser de lo que fueron y el no-ser de lo que todavía no alcanzan a ser. Ahora bien, por hermoso que sea este mundo sensible que nos rodea, por hermosas que sean la planta, el mar, la montaña o la persona, no son explicables por sí mismas. ¿Cómo podría

explicarse aquello que es contradictorio, aquello que a medida que se hace se va deshaciendo hasta perecer? ¿Cómo definir lo que es pasajero, si no puedo fijarlo, si cuando trato de definirlo ya no es lo mismo que trataba de definir en un principio? El fruto que defino es ya, cuando lo defino, el fruto que *era*, puesto que el ser absoluto no pertenece a nada de lo que vive o respira o simplemente *está* en este mundo de creaciones y corrupciones.

Ahora bien, Platón no se contenta con afirmar que el mundo que vivimos está de paso –y nosotros en él también–; no se contenta con decir que el mundo es contradictorio, fugaz, pasajero, tejido en el mismo tejido de las sombras. ¿Cómo explicar este cambio constante? ¿Cómo buscar alguna razón para esta vertiginosa sinrazón que vivimos y en que vivimos? Para hacerlo, Platón establece poco a poco, a lo largo de su vida, la teoría de las ideas, primero en forma de suposición, más tarde tratando de dar pruebas racionales para su teoría. Precisemos lo que entiende Platón por idea.

Se ha hecho notar que en la época en que escribía Platón, la filosofía carecía de términos precisos y adecuados. Hoy podemos echar mano de los términos definidos por los filósofos y nos encontramos con términos precisos para cada modo de ser, y a veces incluso con un exceso de términos. Pero en el tiempo de Platón los términos filosóficos estaban apenas formándose. Platón toma la palabra idea del lenguaje común y corriente y le da una significación, especial, nueva. En realidad, como ha visto García Morente, Platón crea un neologismo.[51] En efecto, la palabra *idea* procede de un verbo griego que significa ver, mirar, examinar, mirar cara a cara. Así, idea, en el lenguaje común de los atenienses, significaba, algo visto, o aun el aspecto exterior, la apariencia de una cosa. Para Platón, la idea es precisamente aquello que no cambia ni puede aceptar ninguna variación. La idea es, así, lo que es y el significado de la palabra es prácticamente el mismo que el de *forma* en Aristóteles o el de *esencia*. Ahora bien, Platón cree que estas ideas, es decir, estos seres, tienen una existencia propia, independiente de nuestro mundo, que a veces imagina en una especie de cielo que llama el *Topos Uranos*. Las ideas son así las esencias de las cosas, esencias que existen en sí y por sí. Si de nuevo recordamos el mito de la caverna e identificamos el devenir, el mundo del cambio, con las sombras, podemos también identificar las ideas con la luz del fuego o del sol. Mediante la existencia de un mundo de ideas, que son aquí entes, seres reales, Platón trata de explicar nuestro mundo.

[51] Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía.*

Ya desde los primeros diálogos Platón hablaba, aunque sin demasiada precisión, de la existencia de estos seres reales. Así, en el *Eutifrón*, diálogo donde se discute la santidad, Platón decía que todas las cosas santas se refieren a una misma esencia, la de la santidad y, en el *Banquete*, afirmaba que todas las cosas bellas pueden ser llamadas bellas tan sólo por participación en la belleza existente y real. Con mayor claridad se expresa Platón en la *República*: "Existe lo bello en sí, lo bueno en sí; y del mismo modo hemos definido las cosas múltiples, buenas, bellas y demás, como correspondientes a una sola idea, cuya unidad suponemos y llamamos a cada cosa 'aquello que es'."[52] Tal es la diferencia que existe entre el mundo sensible y el mundo inteligible, es decir, el mundo mudable y vario que nos dan los sentidos, y el mundo de esencias inmutables que nos otorga el método del saber por la razón y por el amor. Platón explica la pluralidad por la unidad: todas las naranjas pertenecen a una misma esencia de naranja; todos los hombres, por distintos que sean entre sí, pertenecen a una misma esencia que los hace hombres. Explica también el cambio por la inmovilidad, pues, en efecto, cada idea es una, inmutable, incambiable, eterna. Y de la misma manera que las sombras son posibles porque existe la luz, nuestro mundo es tan sólo posible como reflejo, copia o imitación de las ideas. El triángulo verdadero no está en nuestro mundo. El triángulo que percibo es tan sólo la copia, la imitación del verdadero triángulo que existe en otro mundo de perfección y de eternidad.

Aunque Platón siempre sostuvo la teoría de las ideas, la modificó notablemente en sus últimos diálogos. En ellos se conserva la misma estructura que acabamos de describir. Pero esta estructura se precisa, se afina y aclara. Tal es el caso de la teoría de las ideas tal como Platón la expone en el *Timeo*. Para explicar el mundo, Platón supone que existen cuatro géneros de realidad: el receptáculo, las ideas, Dios y las creaturas. Veamos cómo se relacionan estos cuatro modos de ser.

[52] Platón, *República.*

En la primera teoría de las ideas, Platón trataba de explicar la contradicción mediante un mundo real y no contradictorio. Y sin embargo, la explicación era incompleta. Las ideas, seres absolutos, explicaban todo aquello que en nuestro mundo tiene alguna forma de ser. Pero ya hemos visto que cada cosa en el mundo sensible participa también del no-ser. ¿De dónde procederá este no-ser de las cosas y de los hombres? O, por decirlo con el mito de la caverna: si bien hemos podido explicar, por participación en la luz, la parte luminosa que hay siempre en las sombras mismas, no hemos explicado en cambio la tiniebla que las forma igualmente mezclándose a la luz. ¿Cómo explicar la presencia de las tinieblas? A esta pregunta responde, en el *Timeo*,[53] la teoría del receptáculo. Además de "un modelo inteligible y siempre el mismo", compuesto por las ideas, y de la "imitación del modelo, generada y visible",[54] hay que añadir ahora el receptáculo. Platón entiende por receptáculo lo que todavía no está determinado, lo que no tiene ninguna forma, aquello en que vienen a imprimirse las formas o las ideas para dar lugar al mundo real. Si tomamos el ejemplo de la caverna, podríamos decir que las ideas son la luz, el mundo es el de las sombras y el receptáculo es el muro, al fondo de la caverna, donde se proyectan las sombras. Receptáculo es posibilidad. Ahora bien, la posibilidad es precisamente aquello que todavía no es. Cuando decimos que algo es posible estamos diciendo que todavía no es real. Y esto es lo que piensa Platón: cuando la realidad del ser (las ideas) viene a imprimirse en la posibilidad (el receptáculo), adquiere forma el mundo que conocemos. Y, en efecto, ¿no hemos visto ya que nuestro mundo es una mezcla de realidad y posibilidad, de ser y de no ser? ¿No hemos dicho que la naranja es y no es al mismo tiempo? Pues bien, ahora podemos afirmar que la naranja, ejemplo aquí de toda creatura, sea este hombre, árbol o río, es un ser mezclado de posibilidad y de realidad, de no-ser y de ser. Nuestro mundo no es solamente una imagen o una copia. Es también una mezcla constante de lo real y lo posible.

Tenemos ya tres de los elementos que aparecen en el *Timeo*: las ideas, el receptáculo y las creaturas o mundo sensible. Podemos preguntarnos ahora: ¿Cómo es que estas ideas, estas esencias, vienen a imprimirse en el mundo sensible? ¿Qué es lo que hace que las esencias de las cosas vengan a imprimirse en esta especie de cera siempre maleable de lo posible para dar lugar a un mundo? La respuesta de Platón es clara: el ser gracias al cual las ideas sellan la posibilidad y le otorgan realidad es Dios.[55]

[53] En las citas que siguen adopto la numeración muy precisa que de las secciones del texto da Jowett, traductor de Platón al inglés.

[54] Platón, *Timeo*, 48.

La idea de Dios

Leemos en el *Timeo*: "todo lo que deviene o es creado debe necesariamente ser creado por alguna causa".[56] Dios es esta causa creadora. Y Dios ha creado el mundo mirando al mundo inteligible de las ideas para que el mundo creado se pareciera lo más posible al mundo perfecto que Dios contempla. Si preguntamos: "¿Qué modelo tenía el artífice a la vista cuando hizo el mundo, el modelo de lo inmutable o el modelo de lo que es creado?", la respuesta habrá de ser: "Todos veremos que tiene que haber mirado lo eterno porque el mundo es la más bella de las creaciones y él, la mejor de las causas".[57] Si ahora preguntamos por qué Dios creó el mundo, la respuesta debe ser que así lo hizo, "libre de toda clase de celos. Él quiso que todas las cosas fuesen tan parecidas a él como fuera posible".[58] Platón se da cuenta de que al hablar de Dios sólo podemos "aducir probabilidades" ya que "el padre y hacedor de todo este universo está más allá de la comprensión".[59] Y sin embargo, esta idea de un Dios creador, perfec-

[55] Debemos notar dos puntos importantes: *a)* El mundo de las ideas varía fundamentalmente a lo largo de la filosofía platónica. Bien es verdad que en los primeros diálogos, las ideas están, por así decirlo, "en el aire". Lo que sucede es que, más adelante (en el *Timeo* y los últimos diálogos) Platón relaciona estas ideas con un agente creador (Dios, o a veces en plural, los dioses), y, por otra, que añade este mundo de la posibilidad gracias al cual se explica el no-ser de que están también hechas las cosas; *b)* la teoría de las ideas, tal como se presenta en el *Timeo*, nos parece más exacta y más típica de Platón que la que se nos da en la *República* o los diálogos anteriores. Confirma nuestra idea el hecho de que en otro de los últimos diálogos (el *Filebo*), Platón introduzca cuatro categorías muy semejantes a las del *Timeo*. A las *ideas* corresponden en el *Filebo* lo *limitado;* al *receptáculo*, lo *ilimitado*, es decir, lo posible que espera la presencia de la forma; al mundo creado la mezcla de los dos anteriores, y a *Dios*, la *causa*.

[56] *Ibid.*, 28.

[57] *Loc. cit.*

[58] *Ibid.*, 30.

[59] *Ibid.*, 29.

to, que crea fuera de toda clase de celos un mundo que a él se asemeja, da coherencia a la metafísica de Platón. No es suficiente decir que el mundo está hecho de una mezcla de posibilidades y de realidades, de un receptáculo indefinido capaz de todas las formas y de unas esencias reales que vienen a sellar estas formas para que surjan, vivas, las creaturas. Sin la existencia de un Dios creador y hacedor del mundo, la filosofía platónica quedaría trunca. Le faltaría la fuerza que crea, el principio de todos los movimientos. Y esto es lo que cabalmente entiende Platón y lo que le conduce no sólo a afirmar que Dios existe sino a tratar de probarlo.

En el *Timeo* Platón habla de Dios en singular, forma que ya encontrábamos en el monoteísmo de Jenófanes. Lo que es nuevo en el *Timeo* puede resumirse en dos ideas sobre la naturaleza divina que sólo se encuentran en la Biblia y que habrá de realizar en plenitud el cristianismo: la idea de creación y la idea de providencia. Y sin embargo, Platón, todavía cercanos los días del politeísmo, cuando trata de probar la existencia de la divinidad se refiere a los dioses en plural. Así en su último diálogo: las *Leyes*.[60] Dos pruebas de Platón para la existencia de Dios, dos pruebas que habrán de perdurar, madurar y desarrollarse en el curso de los siglos. La primera es la prueba por la finalidad; la segunda es la prueba por el consentimiento universal. Leemos en las *Leyes*: "En primer lugar, la tierra y el sol y las estrellas y el universo, y la justa ordenación de las estaciones y la división de ellas en años y en meses, dan pruebas de su existencia".[61] En otras palabras: en el mundo en que vivimos encontramos modelos de orden y armonía. Ahora bien nuestro mundo, que ya hemos visto contradictorio, cambiante, mudable, no puede ser el creador de esta armonía. La armonía debe provenir de una armonía perfecta que el Platón de las *Leyes* encuentra en los dioses. El orden del universo es así la imagen y la prueba, la existencia de la divinidad. Pero lo es también el hecho de que todos los hombres, bárbaros o griegos, hayan creído en la existencia de las divinidades. Existe una suerte de acuerdo universal según el cual todos los hombres, en una u otra forma, han creído en la existencia de los dioses. ¿Es acaso probable que todos los hombres, de todas las naciones hayan podido equivocarse? El hecho de que los hombres hayan creído y crean parece conducirnos a pensar que el objeto de su creencia es real.[62]

[60] Sigo aquí también la numeración de Jowett.
[61] Platón, *Leyes*, 886.

Hasta aquí el concepto del mundo que desarrolló Platón. Hay que ver en su filosofía una de las más hermosas realidades del pensamiento filosófico, la de un mundo ordenado de Dios a la Tierra y del hombre a las ideas y a Dios por el camino de la contemplación una vez que, anuladas las sombras, se contempla cara a cara la verdad y el ser. ¿Cuál es el puesto del hombre en este cosmos ordenado por el pensamiento de Platón? Para responder a esta pregunta tendremos que analizar, primero, cuál es el sentido individual del hombre y, en segundo lugar y primordialmente, el sentido social del hombre.

El hombre

Es de nuevo un mito el que nos puede orientar hacia la comprensión del hombre. En el *Fedro*, Platón describe largamente el alma humana mediante la comparación de ella con un carro guiado por un cochero y arrastrado por dos corceles voladores. Uno de los corceles, de pelaje blanco, ojos negros y cabeza erguida representa el honor y la templanza. Este corcel, que tiende a ascender y a volar cielo arriba, es el símbolo de la voluntad dirigida al bien. El segundo, de cabeza dura, narices chatas, pelaje negro y ojos sanguíneos, contrariamente al primero, representa las fuerzas negativas, el mal y la vida sensual. En tensión continua entre el corcel blanco que asciende y el corcel negro que quiere descender de su vuelo, el cochero, símbolo de la razón, tiene que esforzarse por mantener un equilibrio inestable y tratar de alcanzar la armonía. Tal es el alma del hombre: razón, apetito y voluntad dirigida al bien. Microcosmos, pequeño mundo parecido al mundo que antes describimos, el hombre posee una facultad que lo acerca al mundo del bien, una inteligencia o razón que le per-

[62] Estas pruebas platónicas son importantes no sólo porque Platón trata de razonar el mundo y de explicarlo. Lo son también porque habrán de influir a los hombres de todas las épocas y de todas las creencias religiosas. La prueba por el orden y la finalidad del universo será desarrollada por Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, Rousseau y Hegel; la prueba por el consentimiento universal, por san Agustín, Bossuet y Bergson.

mite conocer el mundo de las ideas y un apetito que lo ata –¿no estaban así atados los hombres de la caverna?– al mundo de los sentidos y de las apariencias.

Podría preguntarse: ¿por qué, al hablar del hombre, hablamos del alma? Platón, como más tarde Aristóteles, piensa que si el hombre se distingue en algo de los demás animales es precisamente en el hecho de tener un alma racional. Todos los seres animados tienen un principio de vida que los gobierna, pero en el hombre este principio de vida es precisamente la razón que le permite no sólo vivir sino entender y ascender al mundo de las ideas. Claro que el hombre es un ser perecedero; claro que habrá de morir un día su cuerpo y habrán de morir con él las facultades negativas de los sentidos y de las pasiones. Pero, ¿acaso nada quedará del hombre después de su muerte? ¿Hay algo en el hombre que sea perfectamente inmortal? Así lo cree Platón quien no sólo afirma la inmortalidad del alma sino que quiere también demostrarla.

El *Fedón* está dedicado a probar la inmortalidad del alma. Difícil intento. Pero intento que Platón realiza por primera vez en la historia. Ya hemos visto que, según Platón, pensar es recordar. Pero si el pensamiento es un recuerdo, si el alma recuerda la luz que es capaz de descubrir nuevamente, ¿no será porque ya ha visto esta luz en una vida anterior? Por lo menos antes de esta vida el alma fue algo inmortal. Pero, podemos preguntarnos, ¿acaso el hecho de haber sido inmortales antes de nacer promete que vayamos a serlo después de la muerte? Es claro que de aceptar esta inmortalidad prenatal aceptamos que algo hay en el alma que tiene una vida fuera de esta vida, pero de ahí no se deduce que el alma tenga que ser inmortal *después* de la vida. Dos son, según Platón, los argumentos que prueban la supervivencia del alma. Por una parte, si el alma es capaz de entender las ideas eternas, algo ha de tener en sí de eterno. En caso contrario no podría entrar en contacto con la eternidad. Por otra parte, el alma es una y simple. Y si bien todo lo que es compuesto puede corromperse y dividirse, es imposible que pueda dividirse aquello que, como el alma, carece de partes. El alma es inmortal tanto por participación en la eternidad como por la unidad y la simplicidad que le son intrínsecas. El alma racional y eterna nos promete una vida futura. ¿Qué esperar de esta vida? En varias ocasiones Platón distingue entre las almas puras y las almas impuras. Las almas puras se salvan; las impuras reencarnan en otros cuerpos, teoría que Platón recogió de los filósofos pitagóricos.

Como Sócrates, Platón identifica lo eterno, lo divino, lo intelectual y lo inmortal con la verdadera virtud. Sólo el hombre justo es el verdadero conocedor de sí mismo y de las esencias de las cosas, sólo en él se unifican la comprensión del intelecto y los deseos de la voluntad. Pero no es de esperarse que para Platón, filósofo de la *polis*, que sólo puede concebir al hombre como individuo integrado en la sociedad, la justicia pueda realizarse plenamente en el plano individual. La justicia verdadera se logra en una sociedad que Platón desea y espera perfecta.

La ciudad platónica

Las utopías fueron bastante comunes entre los griegos. Ya antes de que Platón escribiera la *República*, varios filósofos y algunos poetas habían pensado en la posibilidad de una sociedad perfecta.[63] Pero las ideas más interesantes, entre burlas y veras, hay que buscarlas, a este respecto, en Aristófanes. Si en sus primeras comedias Aristófanes se limitaba a criticar tal o cual vicio de la sociedad griega y en especial ateniense, en sus últimas comedias propone, sucesivamente, varias formas del Estado perfecto. En *Lisístrata* y en *La asamblea de mujeres*, son las mujeres las que evitan la guerra y tratan de establecer una ciudad basada en la paz. En *Las aves* asistimos a la sociedad perfecta que en el cielo establecen las aves en abierta rebelión contra Zeus y en abierta protesta contra los vicios de los atenienses.

Pero si los escritores se preocuparon por una sociedad feliz, nadie como Platón analizó con espíritu sistemático el tema del Estado. A él dedicó sus obras preferidas: la *República* y, al final de su vida, las *Leyes*. El tema reaparece constantemente en sus diálogos y en sus cartas.

La República

En la *República*, Platón inicia el tema como una discusión sobre la justicia. Glaucón, uno de sus interlocutores, sostiene una teoría

[63] *Cf.* Werner Jaeger, *Paideia*, p. 593.

semejante a la de Calicles en el *Gorgias*. Para ilustrarla cuenta la historia de Giges, pastor lidio que llegó a ser rey. Mientras Giges está apacentando sus ganados, abre la tierra un gran terremoto. En el fondo de una grieta descubre Giges un caballo de bronce dentro del cual está un cadáver con un anillo de oro en un dedo. Roba Giges el anillo y va a la reunión de los pastores. Jugando con el anillo, Giges se da cuenta de que cada vez que el anillo gira en su dedo y tiene la cara dirigida hacia la palma de la mano, se hace Giges invisible. Va Giges a la corte del rey de Lidia y, aprovechando las virtudes mágicas del anillo, se introduce en las recámaras del palacio real, conquista a la reina y, de acuerdo con ella, mata al rey y obtiene, mediante el crimen, el trono de los lidios. La lección que Glaucón saca de la fábula es bien simple: Giges, que fue justo se corrompe cuando se siente poseedor de la riqueza. Así, no existen hombres justos o injustos. Todos los hombres, si tuvieran la oportunidad que se le ofrece a Giges el pastor, se comportarían como él y tratarían de poseer más y de cometer una injusticia cuando no pudieran obtener el objeto de sus deseos más que por caminos injustos. En cuanto a la justicia, se reduce a una serie de convenciones a las cuales llegan los hombres para ordenar la conducta de cada individuo dentro de la sociedad. La justicia es así una convención y no una virtud nacida del fondo mismo del hombre.

A esta teoría se opone Platón como Sócrates se opuso antes a las doctrinas de Calicles. Y es que esta teoría de la justicia está basada en una ambigüedad y en una contradicción. El gobernante aun si no es perfecto, habrá de tomar medidas contrarias a sus intereses propios. De hecho así sucede en la experiencia. Si así lo hace el gobernante ello significa que no está determinado por sus intereses particulares tan sólo. El que gobierna mira, más que a su interés, al interés de quienes gobierna. Sobre la justicia habrá de basarse la teoría platónica del Estado, una justicia que sólo se alcanza, aquí como en Sócrates, mediante la sabiduría.

Distingue Platón tres clases de hombres: los de oro, los de plata y los de bronce. Los primeros son gobernantes; los segundos, los guardianes; los terceros, los campesinos y los artesanos. Como el alma humana que describíamos más arriba, el Estado está formado por tres estratos: el de la sabiduría, correspondiente al cochero del alma individual, el de la acción, correspondiente al corcel blanco, y el de los apetitos, coincidente con el corcel negro. Los últimos, que son los campesinos y artesanos, nunca llegarán a ser gobernantes del Estado. Para que sean agentes productores deberán poseer una propiedad y tener una familia. Sólo la propiedad y la familia serán los motores de la producción ya que el hombre, en quien no faltan deseos e intereses, solamente alcanzará a producir si tiene que mantener a los suyos y conservar lo que es suyo. La clase más baja del Estado platónico es así una clase productora, propietaria y poseedora de una familia. No así la clase de los guardianes. Éstos, para que realicen su labor con desinterés, deberán carecer de bienes en esta tierra y tendrán una propiedad común y una familia común. Desposeídos de sus vínculos a la tierra y de sus apetitos, los guardianes actuarán, no para su propio bien particular, sino en vistas al bien común.

Por encima de todos, el gobernante. ¿No decía Platón en el *Gorgias* que el mejor gobernante del mundo era Sócrates? Este hombre de oro que es el filósofo será el verdadero sabio. Y si su sabiduría es perfecta, como lo espera Platón, el gobernante no tendrá necesidad de leyes puesto que él mismo, que habrá visto el sol al salir de la caverna, será capaz de saber, por puro acto de sabiduría, cuál es la justicia y cuál es la verdad. El filósofo, el que ama la sabiduría, ama toda la sabiduría y no tan sólo parte de ella, y así deberá amar la justicia, base y sostén de todo Estado. Además, el filósofo, que es en realidad el sabio, ama la unidad y la armonía. Ya vimos que para Sócrates nadie hace el mal voluntariamente y que el mal es simplemente el resultado de la ignorancia. El hombre sabio, el filósofo, que tiene conocimiento absoluto y perfecto no podrá desear el mal ni ser causa de la injusticia.

Tal es el Estado perfecto en que soñaba Platón. Algunas veces al hablarse de comunismo en relación a su teoría de la propiedad y de la familia, se ha querido identificar la teoría platónica con el socialismo y el comunismo de los siglos XIX y XX. Nada sería más erróneo. Para Platón la comunidad de bienes solamente puede aplicarse a las clases más altas. El pueblo, esencialmente productor, es también esencialmente propietario.

Pero si ésta es la estructura, el esqueleto del Estado platónico, ¿cuál es su dinámica?, ¿cuáles los elementos que lo ponen en movimiento? Porque es evidente que la monarquía filosófica de Platón no podía ser hereditaria. Los hijos de los filósofos no tendrían por

qué heredar necesariamente la sabiduría de su padre. Para que alguien pueda llegar a ser gobernante habrá de realizarse una selección. Y este proceso de selección, que es el motor mismo del Estado platónico, es la educación. La educación de los guardianes habrá de basarse en la música y la gimnasia. Estos términos hay que tomarlos en el sentido que tenían en la época de Platón. Notemos, ante todo, que ambos implican una armonía: la armonía del cuerpo en la gimnasia, la del alma en la música. Pero si la gimnasia se reduce, como lo indica la palabra, a los ejercicios corporales, la música en cambio es una formación espiritual que comprende las letras, las artes y las ciencias. La música consiste así, en la enseñanza de lo verdadero para que se alcance a equilibrar el espíritu del hombre. De ahí que Platón, tan amigo de la poesía en sus primeros diálogos, diga en la *República* que a Homero debe ponérsele una corona de laureles y echarlo de la ciudad. Y es que el poeta, para Platón y, en nuestros días, para los Estados totalitarios, lleva consigo el peligro que entraña toda libertad. Los poetas, imitadores de esta imitación que es nuestro mundo, no pueden sino decir falsedades y entorpecer el ánimo de los que los escuchan. Platón idealista es también Platón censor.

Muy especial es la educación que se reserva al gobernante. Será, a grandes rasgos, la de los guardianes. Pero no podrá limitarse a ella. Consistirá en una elevación constante hacia el ser. Según Platón las ciencias que formarán el rey filósofo y darán armonía a su alma serán, gradualmente, las matemáticas y especialmente la geometría, la astronomía, que enseña la perfecta ordenación del universo y por fin, la dialéctica, es decir, la filosofía propiamente dicha. Es ella precisamente la que permite esta "elevación hasta el ser" de que se habla en la *República.*

Las Leyes

Ya el título mismo del último diálogo platónico indica a las claras un cambio profundo. El rey filósofo de la *República* estaba por encima de todas las leyes y era él mismo la ley. Platón, en sus años viejos, ya no cree como creyó en su juventud y en su madurez, en la perfección total del hombre. De ahí que en el último diálogo piense que el filósofo, gobernante del mejor de los Estados posibles, tendrá que someterse a las leyes de su pueblo y de su nación. El Estado que se nos presenta en las *Leyes* tiene mucho en común con la *República* que sigue siendo el modelo del Estado platónico. Pero son importantes las diferencias. Así en las *Leyes*, Platón restituye a sus ciudadanos una propiedad limitada y hace obligatoria la familia –si bien mantiene la comunidad entre los guardianes. Basado en la unidad de gobierno, pero también en la elección de los gobernantes, el Estado de las *Leyes* mezcla monarquía y democracia, unidad y elección. En la descripción pormenorizada hasta los últimos detalles de las leyes y de su funcionamiento, el último diálogo platónico anuncia ya los análisis políticos de Aristóteles.

Platón, filósofo del amor y del ser, es también el primer ideólogo de Occidente. Su ideología social habrá de influir, variada y a veces totalmente transformada, en el pensamiento político de la Edad Media, del Renacimiento y de los tiempos modernos.

Obras de consulta

COPLESTON, Frederick, *History of Philosophy*, vol. I, Newman, Westminster, 1948, pp. 127-265.

DEMOS, Raphael, *The Philosophy of Plato*, Scribner's, Nueva York, 1939.

DIÈS, Auguste, *Platon*, Flammarion, París, 1930.

JAEGER, Werner, *Paideia*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslaco Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, pp. 458-778.

ROBIN, Léon, *El pensamiento griego*, trad. de Joaquín Xirau, Cervantes, Barcelona, 1935.

TAYLOR, A. E., *Plato. The Man and His Work*, Methuen, Londres, 1926.

V. LA MADUREZ DE LA FILOSOFÍA GRIEGA. ARISTÓTELES

La batalla de Mantinea (362), donde lucharon los tebanos contra la coalición formada por espartanos, atenienses y arcádicos precisa, con bastante exactitud, el fin del Estado-ciudad.

La batalla de Mantinea produjo el resultado de que ningún poder quedara en situación dominante. La hegemonía de Grecia iba ahora a trasladarse al norte, y caer en manos de un poder que hasta entonces había vivido prácticamente fuera del campo de la política helénica. Tal era Macedonia, donde aún se conservaba la monarquía de tipo antiguo, y donde el pueblo, vigoroso, se prestaba para edificar un Estado guerrero. Allí Filipo III acababa de subir al trono en 359.[64]

A partir del reino de Filipo y, sobre todo, de la política imperial de Alejandro, Grecia va a ser gobernada por el poder semiextranjero. Acabó la era de las ciudades libres y soberanas. Al imperialismo macedonio sucederá más tarde el imperialismo romano. Apunta Toynbee que tanto los macedonios como los romanos tuvieron en común un deseo de conquista y de explotación de las tierras griegas. Pero apunta igualmente que ambos imperios fueron transmisores de las ideas griegas y divulgadores de la civilización helénica. Grecia, políticamente vencida, se perpetúa en Macedonia y en Roma.

En Estagira, pequeña ciudad dominada por los macedonios, nació Aristóteles en el año 384. Se interesó desde joven por las ciencias naturales. Uno de sus antepasados, Esculapio Nicómaco, había sido uno de los grandes médicos del mundo antiguo en tanto que su padre era el médico de Filipo II de Macedonia. Aun en sus especulaciones más abstractas Aristóteles, a diferencia de Platón, tendrá siempre en cuenta los acontecimientos del mundo físico, hasta el punto de que muchas de sus obras pertenecen más estrictamente a la ciencia que a la filosofía. Este su interés por los fenómenos naturales contribuyó sin duda a fomentar en su espíritu una filosofía realista, bien diferente del idealismo platónico. Desde muy joven Aristóteles se integró a la civilización ateniense. Estudió en la Academia, guardó toda su vida una admiración profunda por Platón y afirmaba que su amor por Platón sólo era inferior a su amor por la verdad. Apasionado como todos los griegos por la vida pública, a instancias de Filipo, aceptó el puesto de tutor de Alejandro. Gracias a la ayuda de éste pudo escribir sus libros de historia natural, obra en la cual le ayudaron los informes que recibía de todas las latitudes del mun-

[64] A. Petrie, *Introducción al estudio de Grecia*, trad. de Alfonso Reyes, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 62. [Breviarios, 121.]

do helénico. Al separarse de Alejandro, cuando éste decidió emprender la conquista de las tierras de Asia, Aristóteles se dedicó a la enseñanza. Fundó en Atenas el Liceo, segunda gran escuela en el mundo occidental, donde enseñaba a medida que caminaba por los jardines (de ahí el nombre de *peripatéticos* o paseantes que se suele dar a los discípulos de Aristóteles). Murió en el año 322 en Calcis.

La obra de Aristóteles es –aparte algunos diálogos fragmentarios escritos en plena juventud– muy distinta de la de Platón. Escrita en forma sistemática, constituye una serie de verdaderos tratados que son, al mismo tiempo, una verdadera enciclopedia del saber antiguo. Así en Aristóteles se realiza, cuando ya Grecia entra en plena crisis política, una de estas grandes *summae* que, en el curso de la historia, suelen servir de última manifestación de una época y de material para que nuevos filósofos vengan a entresacar de ellas sus propias ideas.[65]

Aristóteles es, en verdad, el fundador de la lógica. A las ciencias naturales dedica una abundantísima parte de su producción, entre la cual deben destacarse el *Tratado del Cielo, De la generación y de la destrucción*, y, además un número muy considerable de pequeños tratados, el de *Física*, donde se discute tanto cuestiones de ciencia natural como de metafísica. En el campo de la especulación pura escribió Aristóteles un segundo libro de la física que dejó sin título. Sus comentadores y editores del siglo I a. C. lo bautizaron con el nombre de *Metafísica*, o libro que sigue a la física. Este título pasó a la historia para designar una de las partes de la filosofía. A la moral dedica dos libros: La *Ética nicomaquea* y la *Ética eudemia* y a la teoría de la ciudad el libro que precisamente lleva el título de *Política*. En la *Retórica* precisa las leyes del arte de convencer y con la *Poética* inicia una serie de estudios sobre el sentido de la tragedia y la épica cuya influencia es poderosa hasta el siglo XVIII y no deja de estar presente en las discusiones que en nuestros días se sostienen sobre el tema de las artes. En conjunto, la obra de Aristóteles sólo puede compararse, por su calidad, con la de Platón. En cantidad, es la obra más vasta de cuanto escribieron los griegos, en el terreno de la ciencia y la filosofía.

[65] *Cf.* "Introducción", *supra* (el conjunto de sus obras lógicas será conocido en la Edad Media con el título general de *Organum*).

Teoría del conocimiento y lógica

No es éste el lugar para dar un resumen de toda la lógica de Aristóteles. Para ello encontrará el lector tratados especiales. Lo que es conveniente, sin duda, es tratar de precisar aquellos elementos de su lógica que más contribuyen a fundamentar su filosofía. Y es que la lógica aristotélica constituye en buena parte el armazón de todas sus especulaciones.

"Todos los hombres tienden por la naturaleza al conocer." Con estas palabras se inicia la *Metafísica* de Aristóteles. Pero el conocimiento será tan sólo posible si nuestras ideas son claras y definidas. Para conocer es necesario definir y para definir es ante todo necesario saber clasificar nuestros conceptos. Una de las grandes aportaciones de Aristóteles a la historia de las ideas es, precisamente, su teoría de la clasificación y de la definición.

Consideremos los términos "hombre" y "animal". Es indudable que el segundo es más general que el primero. En efecto, existen menos hombres que animales. Si pudiéramos contar el número de individuos que forma el reino animal, veríamos que son más que los que forman la especie humana. Consideremos ahora los dos términos "seres vivos" y "animal". De nuevo resulta claro que existen más seres vivos que animales. Así, hay términos más generales que otros, términos que tienen un mayor número de individuos que otros. En cualquier relación de dos términos diremos que tiene mayor extensión el que contiene mayor número de individuos y que tiene una extensión menor el que contiene un número menor de individuos. Animal es un término más extenso que hombre y ser vivo es un término más extenso que animal. Llamemos ahora *género* al término que posee mayor extensión y *especie* al término que posee menor extensión. Resulta claro que "ser vivo" es un género para la especie "animal", el cual, a su vez es género para la especie "hombre". De la misma manera "figura geométrica" es un género en relación con la especie triángulo y éste, a su vez, un género en relación a la especie isósceles, escaleno o rectángulo.

Si consideramos las diversas extensiones de los términos y de las ideas que estos términos expresan, podremos clasificar términos y conceptos en una gradación que vaya de los más generales a los más particulares, de los que poseen mayor extensión a los que poseen menor extensión. En la cumbre de la clasificación de todos los términos, tendremos el concepto de ser, siempre el más general de todos, ya que el ser puede decirse de todas las cosas. En la base de nuestra clasificación tendremos a los individuos cuya extensión es la unidad: Pedro, *este* triángulo, *este* árbol o *esta* idea. Entre el ser, que siendo lo más general, no puede ser especie de nada, y los individuos, que por su extensión limitada a la unidad no pueden ya ser géneros de nada más, estará toda la relación dinámica de los géneros y las especies.

La teoría de la clasificación conduce, como de la mano, a la teoría aristotélica de la definición. Para definir un término habrá que tomar en cuenta, en primer lugar, el género próximo y después precisar su diferencia específica. Supongamos que queremos definir el término "hombre". El género próximo es "animal". Pero si decimos que el "hombre es un animal", no hemos acabado de definir al hombre puesto que existen muchos animales que no son hombres. Hasta aquí nuestra definición es demasiado general e imperfecta. Para acabar de definir el término, debemos buscar qué es aquello que le distingue de los otros animales. Esta cualidad es la de poseer una razón. Si ahora unimos el género próximo a la diferencia específica podremos decir, con todo rigor: el hombre es un animal racional. De modo semejante, si queremos definir un "triángulo" no bastará con el género próximo "figura geométrica", puesto que existen muchas figuras geométricas que no son triángulos. Para precisar la definición de triángulo habrá que buscar, aquí como en el caso del "hombre", la diferencia específica.

Este procedimiento de definición se aplica a todos los términos salvo uno: el ser. Y esto, por dos razones. La primera es que el ser, término absolutamente general, no puede referirse a ningún género superior a él; la segunda es que siempre que quisiéramos definir el ser y tratáramos de decir que el ser es esto o aquello, tendríamos que definir al ser mediante el uso del verbo *ser* en la definición misma, lo cual está contra todas las leyes de una buena definición.

Gracias a su método para clasificar y definir, Aristóteles alcanza a precisar, mucho más que Platón, una teoría de la verdad. Siempre que encontremos un término poco claro habrá la posibi-

lidad de precisarlo, clasificarlo y definirlo, y darle de esta manera una validez universal.[66]

Metafísica

Aristóteles, principalmente físico, estudioso de la naturaleza, no podía aceptar la teoría platónica de las ideas. De aceptarla hubiera tenido que concluir que el mundo que nos rodea es una "imitación", una "copia" o incluso un sueño de otro mundo absolutamente real. Pero Aristóteles tenía un profundo apego a la realidad concreta de los seres. Por debajo de todas sus objeciones a la teoría platónica y como subrayándolas es siempre perceptible el amor al mundo vivo que nos rodea: "en general los argumentos en pro de las formas destruyen aquellas cosas por cuya existencia más entusiasmo sentimos".[67]

Sin embargo, Aristóteles no se limita a afirmar la existencia de los seres concretos, sino que trata de dar argumentos para probar que el mundo de las ideas no existe, y es una hipótesis inútil. Estos argumentos pueden dividirse en dos grupos: los que sostienen que el mundo de las ideas es lisa y llanamente ilógico y contradictorio; y los que declaran que la hipótesis platónica es ineficaz para explicar el mundo.

Tomemos el ejemplo del hombre, teniendo en cuenta que el argumento podría aplicarse a cualquier ente. De acuerdo con la hipótesis de Platón tenemos en este mundo del devenir una multiplicidad de hombres cuya existencia se explica, en el más allá, por una sola idea o esencia del hombre en general. Ahora bien para poder comparar dos objetos (los hombres y su idea), es necesario que entre ellos exista alguna semejanza. Así, el hombre concreto y el hombre ideal presuponen la existencia de una segunda idea (la de una relación entre los dos) y esta idea, a su vez presupondría una semejanza entre ella y la idea correspondiente. Así, *ad infinitum*. Entre estos hombres concretos que se pasean por una calle imaginaria de Atenas y su esencia, debería existir una infinidad de relaciones y de ideas de estas relaciones. Lo cual en lugar de explicar, mediante la reducción de la pluralidad a la unidad, de hecho agrava el problema y lo hace infinitamente insoluble.[68] Si además tenemos en cuenta que la idea es general y aquello de que es idea es siempre particular, tendremos que la "animalidad" será la idea del hombre, el cual a su vez será la idea del griego el cual, a su vez, será la idea del ateniense. De seguir el sistema aristotélico de clasificación de los seres, resultaría que cada género es la idea de las especies correspondientes; pero como toda especie es a su vez un género, resultará también, contradictoriamente, que cualquier ser es al mismo tiempo, idea y copia, realidad e imitación, lo cual es, nuevamente, imposible por contradictorio.

Si consideramos ahora la ineficacia del mundo que inventa Platón –ineficacia, por lo demás, que estaba ya presente en los argumentos anteriores–, deberemos decir que la hipótesis platónica es inútil. En efecto, si hay un mundo de ideas o esencias, este mundo debe explicar todos los elementos de nuestro mundo. Así, habría ideas para lo hermoso, lo bueno, lo justo; pero habría también ideas para lo feo, lo malo y lo injusto. De ser totalmente congruente, Platón debería aceptar la existencia de ideas para cosas negativas, lo cual va contra la perfección misma que Platón encontraba en su mundo ideal; de no ser así, de explicar tan sólo las partes positivas del mundo, es claro que Platón no explica las cosas en su totalidad y se limita a discernir y encontrar una esencia tan sólo para aquellas que considera positivas. En suma: el mundo platónico de las ideas es ineficaz y, en realidad, inexistente, porque, o bien explica el mundo en su totalidad y deja entonces de ser perfecto o sigue siendo un mundo perfecto, pero explica tan sólo la mitad de la realidad.

[66] La filosofía aristotélica es, principalmente, una filosofía del ser y de las distintas maneras, géneros y especies del ser. La estructura lógica que Aristóteles describe se adapta con mucha precisión al mundo aristotélico y nos da la estructura interna de su realidad. Cuando Aristóteles afirma que los individuos son las sustancias primarias, se refiere a los objetos (esta mesa, esta estrella o este hombre) que encontramos en la base misma de su teoría de la clasificación. Cuando dice que las palabras generales (mesa, estrella, hombre, en general) son sustancias secundarias, sin existencia física a las cuales llegamos por un proceso de abstracción y analogía, se refiere a los pensamientos generales (género o especies). Cuando por fin se refiere a la primera causa, al primer acto o al primer motor que es Dios, se está refiriendo al ser. Estos temas pertenecen ya a la metafísica de Aristóteles.

[67] Aristóteles, *Metafísica*, A 990 b.

[68] Éste es el argumento que generalmente se conoce con el nombre de "argumento del tercer hombre".

El mundo paradisiaco de las ideas platónicas parece derrumbarse ante la crítica de Aristóteles.

Qué desnudo el cielo de esencias perfectas. Con Aristóteles entramos de lleno a la realidad inmediata e individual de los seres que nos rodean. En ellos y a partir de ellos habremos de descubrir la sustancia del universo.[69]

La sustancia

La filosofía primera, nombre que Aristóteles daba a lo que se llamará mas tarde metafísica,[70] se ocupa de los primeros principios y las primeras causas de las cosas. En ella, Aristóteles, no trata sólo de explicar el *cómo* del universo, sino el *porqué* de las cosas y de los hombres. En efecto, la palabra "causa" no sólo se refiere al agente capaz de producir un efecto, sino que significa también la razón de ser, el *porqué* de una cosa. La metafísica aristotélica es una teoría del ser, una ontología. Ahora bien, en rigor, preguntarse sobre el sentido del ser equivale a tratar de explicar la sustancia del universo, siempre que entendamos por sustancia el sustrato último, la base o punto de apoyo de la realidad. Así, Aristóteles no se ocupa de aquellos elementos del ser que pueden ser variables y contingentes, sino de aquellos que son constantes y comunes a todos los individuos. Aristóteles no trata de definir los accidentes, sino las sustancias. ¿Qué significado tiene esto en un caso concreto? Si consideramos a los hombres, veremos que tienen aspectos comunes que pertenecen a su definición misma: la inteligencia, la razón, el hecho de vivir en sociedad. Otros elementos, en cambio, son variables: como el color, la

[69] Hay que notar, por una parte, que la contraposición entre Platón y Aristóteles no es tan radical ni tan absoluta como aparece a primera vista: también Platón se interesa por el mundo sensible; también Aristóteles acabará por tratar de probar la existencia de un mundo perfecto en el ser que es Dios. Por otra parte es interesante notar que la mayoría de las objeciones que Aristóteles desarrolla contra Platón se encuentran ya en uno de los diálogos platónicos, el *Parménides*. Para el lector que se interesa en el detalle del desarrollo del pensamiento platónico recomendamos la lectura tanto de este diálogo como del *Sofista* y el *Filebo* que son la respuesta platónica, *avant la lettre*, a las objeciones de Aristóteles.

[70] De hecho Aristóteles distingue entre "filosofía primera", "teología" y "ciencia del ser en cuanto ser". La ecuación aquí expresada es, de todos modos, la más clásicamente aceptada.

estatura, la belleza o la forma de la nariz. Los primeros son necesarios, es decir, son de modo que no podrían concebirse diferentes a como son; los segundos son contingentes, es decir, concebibles de manera distinta a como son. Es *necesario* que un hombre sea racional o viva en sociedad: es *contingente* que tenga el pelo rubio, negro o castaño. En el primer caso hablamos de la *sustancia* del hombre; en el segundo, de sus *accidentes*.

A semejanza de Platón, Aristóteles edificó su metafísica sobre la base de los elementos necesarios de la realidad. A diferencia de su maestro pensó que estos elementos necesarios son singulares y se encuentran en las cosas mismas. La sustancia cuyo análisis es el requisito indispensable para entrar en la metafísica aristotélica, se divide en tres clases: la sustancia "sensible y perecedera", la sustancia "sensible y eterna" y la sustancia "inmóvil".[71]

La sustancia sensible perecedera

Con los términos de "sustancia sensible perecedera" Aristóteles se refiere a las cosas del mundo cambiable e individual que nos rodea. Todas ellas tienen un principio, un desarrollo y un fin y a todas ellas puede atribuirse el venir a ser y el dejar de ser, el generarse y el corromperse, es decir, el cambio.

Aristóteles, como antes Heráclito o Parménides, Empédocles o Platón y por las mismas razones que ellos, quiere explicar el cambio. Y también como para Heráclito y Platón el cambio es, en Aristóteles, paso entre estados contrarios. Sin embargo, Aristóteles es más preciso que sus antecesores. No se contenta con afirmar que el cambio proviene de la existencia de los contrarios (alto y bajo, vida y muerte, luz y tinieblas), sino que explica muy a las claras: 1, que el cambio sólo puede existir entre seres de una misma especie; 2, que el cambio no sólo existe entre los contrarios, sino también entre los intermedios.

Es evidente que ningún tipo de cambio puede surgir si consideramos seres de especies diferentes: una piedra no se trueca en

[71] Nos ocupamos en lo que sigue de la primera y la tercera sustancia. La sustancia sensible eterna es la de los astros y de las esferas celestes que Aristóteles consideraba, al mismo tiempo, como seres del mundo sensible y como entidades eternamente idénticas a sí mismas en su movimiento circular.

árbol ni un elefante en hormiga. Si el cambio significa generación y desarrollo, el árbol sólo podrá producir árboles y el "hombre dar nacimiento al hombre". Así el cambio se realiza entre seres de una misma especie. Por otra parte, el cambio no se realiza únicamente entre contrarios absolutos: de ser así el cambio en la vida humana o en el desarrollo de una planta provendría tan sólo de su principio y de su fin. El cambio real, el cambio concreto y vivo se hace no sólo entre los contrarios extremos sino entre los estados intermedios: no sólo cambia el hombre entre nacer y morir, sino que cambia también entre los dos años y los tres años de edad o entre este instante en que se escribe o se lee y el instante inmediatamente posterior.

Hasta este punto hemos podido tener la impresión de que explicábamos las causas del cambio. Sin embargo, la explicación es incompleta. Y lo es porque los contrarios, considerados en sí mismos no cambian (¿cómo pensar que cambia el hecho de nacer o el hecho de morir?) y así, al explicar el cambio por los contrarios tan sólo tenemos en cuenta sus condiciones de principio y fin, pero no el cambio mismo. Hemos podido establecer los extremos de un cambio, como si consideráramos únicamente el principio y el fin de una línea, pero no la línea misma. Debemos buscar, como dice Aristóteles, algo en la base que cambie además de los contrarios. Para explicar, no ya las condiciones límites del cambio, sino el sentido del cambio mismo, Aristóteles introduce las nociones de potencia y acto, y precisa el sentido de las causas.

La potencia, el acto y las cuatro causas

La potencia es, en términos generales, la capacidad de una cosa para modificarse; el acto es la realización de esta capacidad. En una semilla está inscrita la posibilidad de que la semilla se transforme en árbol; no está en ella, sin embargo, *el* árbol. Así, podemos decir que la semilla contiene al árbol *en potencia*. El árbol, ya nacido y en movimiento de vida, será *el acto* o la realización de esta potencia. Es importante señalar que todos los seres son, al mismo tiempo, potencia y acto, si bien no lo son en el mismo sentido. La semilla, en efecto, es potencia en cuanto al árbol posible que pueda nacer de ella, pero es acto en cuanto semilla; el árbol, acto en cuanto vive, es también potencia si pensamos en las semillas, las ramas, o los frutos que *puede* producir. Por otro lado, el acto no es tan sólo un hecho completo: es, más bien, un movimiento. Lo cual equivale a decir que cuando Aristóteles habla de los seres de la naturaleza los ve, no como seres definidos, inmóviles y hieráticos, sino más precisamente, tal como son en su movimiento. El acto, si por una parte es realización, es, por otra parte y fundamentalmente, actividad, dinamicidad, movimiento.

Queda así sucintamente descrito el *cómo* del cambio. En resumidas cuentas el cambio es el proceso que va de la potencia al acto entre dos contrarios o dos o más intermedios entre estos contrarios. Pero esta explicación del cambio es todavía más física que metafísica. En ella Aristóteles ofrece una descripción de los hechos pero no acaba de explicar, en rigor, por qué suceden estos hechos; es decir, explica el cambio, pero no las causas del cambio. ¿Cuáles son estas causas? Antes de entrar en la descripción de las mismas es necesario definir con mayor precisión la palabra "causa" y es útil, una vez definido el término, empezar por un ejemplo.

La palabra "causa" puede emplearse principalmente en dos sentidos. El primero, y el más común de todos, es el de un ente que es capaz de producir el movimiento de otro ente. En este sentido podremos decir que el movimiento de la mano es la causa del movimiento del vaso o que los padres son la causa de sus hijos. El segundo indica que alguna cosa o alguna idea es la "razón de ser" de alguna otra cosa o idea. En este sentido podremos decir que un axioma es la causa de un sistema geométrico o que la ley de la gravedad es la causa de la caída de los cuerpos. Así entendida, la causa es la explicación última de un hecho, su condición de ser, su principio. Pues bien, es en este segundo sentido de la palabra que debemos entender ahora el término que usa Aristóteles. La causa será, así, la condición de posibilidad del ser.

Supongamos que queremos construir un barco y que, primero, queremos saber qué es lo que necesitamos para su construcción. Será necesario, en primer lugar, disponer de una serie de materiales (madera, metales, tela para las velas). Estos materiales no podrán, por arte de magia, construir el barco. Su construcción requerirá el esfuerzo de un grupo de trabajadores. Con éstos y el material, tendremos ya dos elementos importantes para llevar a

buen fin nuestro plan; importantes, pero también insuficientes. Los trabajadores, ante los materiales, podrían hacer un barco, una mesa o un perchero. Para que de veras construyan un barco será necesario un plano y una idea general de lo que es un barco. Pero aun así, los elementos con que contamos siguen siendo insuficientes. Para que se construya *este* barco, el único barco que nos interesa construir, será por fin necesario tener un plan específico y preciso de la clase de barco que queremos, de sus medidas, de su uso y de su finalidad.

Son así necesarias cuatro causas, cuatro razones que permiten que el barco llegue a ser este barco preciso y no un ser a medias. Llamamos a la primera causa (madera, metales, velas) la *causa material*; a la segunda (trabajadores), *causa eficiente*; a la tercera (esencia del barco), *causa formal*; a la cuarta (plan específico para este barco), *causa final*.[72]

Si generalizamos lo que acabamos de ver en estos dos ejemplos podremos llegar a la conclusión de que cualquier ente sensible y perecedero necesita estas cuatro razones o causas para existir. Llegaremos también a la conclusión de que por lo menos en el caso de los entes naturales estas cuatro causas pueden reducirse a dos.[73]

La causa material, sin llegar a tener una existencia (por sí misma), puede considerarse aparte en el momento en que la analizamos. Ella es la *posibilidad* de cualquier ser sensible y, en cuanto tal no tiene verdadero *ser*. Las otras tres causas (eficiente, formal y final) pueden fácilmente reducirse a una sola. Este pino *es*, en efecto y al mismo tiempo, energía y movimiento, forma o esencia y fin en sí mismo: o si se quiere, en este pino concreto, la energía y la forma tienden precisamente a realizar este fin concreto. Cuando queremos hablar de las causas de los seres sensibles y perecederos será suficiente decir que están compuestos de *forma y materia*. La materia constituye su posibilidad de ser: la

[72] Los términos aquí empleados son de origen medieval, pero responden cabalmente a los términos griegos que empleaba Aristóteles.

[73] En el caso de seres artificiales, como el barco, las cuatro causas son distintas y pueden decirse que son, en varios casos, extrínsecas al objeto. Así, los trabajadores, la esencia y el fin del barco no son *el* barco. No sucede lo mismo en el caso de los seres naturales. En ellos las razones o causas son intrínsecas. Entran, por así decirlo, en el plan de la naturaleza. El agua, la savia, la esencia o especie de árbol viene a realizarse y a componerse en *este* pino; no está fuera de él, sino en él.

forma la realización plenaria de su acto de ser. Así, la materia y la forma son inseparables y si las separamos es tan sólo gracias a un esfuerzo de análisis intelectual, como el que realizamos para entender las partes que componen un organismo. Pero el organismo es uno. Como, por otra parte, no podemos conocer un organismo sólo por sus posibilidades, es decir, por su materia, es necesario conocerlo por su ser, es decir, por su forma. La forma es, así, lo que en un organismo dado define y precisa los contornos del organismo. Es, en otras palabras, su esencia.

Platón, al tratar de explicar el universo, tuvo que salirse de él y buscar las esencias de las cosas en ideas o formas universales de las cuales el mundo sensible era un mero reflejo. Aristóteles, en cambio, ha hecho bajar a las ideas de su cielo, las ha querido ver en las cosas mismas, y allí, en las cosas mismas, las ha situado como entes dinámicos e individuales. La esencia de un ser es tan sólo universal cuando hablamos de ella, puesto que nuestro lenguaje tiende a universalizar y a expresarse en términos generales. En sí misma, la esencia de un objeto es siempre *esta* esencia. Tal es el realismo de Aristóteles. Para él hay que encontrar el dinamismo de la realidad en este mundo eterno, hermoso, variable y sensible. ¿No era ésta su intención cuando hablaba, con amor, de "aquellas cosas por cuya existencia más entusiasmo sentimos"?

La sustancia inmóvil

Ya hemos visto que, desde Heráclito y Parménides, el tema central de la filosofía griega es el de la explicación del devenir. Por tratar de explicarlo, lo afirmaba Heráclito como único fundamento de la realidad y lo negaba Parménides. Para explicarlo, Platón tenía que edificar toda su teoría de las ideas. No escapa Aristóteles a esta tentativa de explicación.[74] ¿Qué es lo que produce el movimiento cuyo sentido hemos tratado de precisar? ¿Cuál

[74] Problema que no es exclusivo de los griegos. La ciencia de todas las épocas ha tratado de explicar: a) el movimiento por leyes constantes, y b) la multiplicidad de los hechos naturales mediante la unidad de una ley. Por lo demás, en nuestros días el problema del movimiento persiste, si bien bajo una nueva forma: la del tiempo. Preocupada por el acontecer humano, por el tiempo que nos lleva de vida a muerte, la filosofía moderna ve principalmente el problema del movimiento en cuanto éste se refiere a la existencia humana, a su sentido y a su finalidad.

es la causa de todo movimiento? ¿Cuál es, igualmente, el sentido y el fin de cuanto se mueve?

A estas preguntas quiere responder Aristóteles en repetidas ocasiones, tanto en la *Física* como en la *Metafísica*. Veamos su razonamiento.

Todo movimiento requiere la existencia de un móvil y de un motor. El hijo no existiría sin los padres que le dan movimiento y vida, ni el árbol sin la semilla, ni la velocidad de una flecha sin el impulso de brazo y arco. Ahora bien, el motor, el ser que otorga el movimiento a otro ser es a su vez un ser en movimiento que requiere de la existencia de otro motor. Así el árbol, motor de la semilla, es movido por la semilla que lo produce. El tipo de relación móvil-motor, semilla-planta, padre-hijo, parece llevarnos a una serie infinita previa a cualquier ser. Y es precisamente esta infinita regresión lo que hace decir a Aristóteles que debemos detenernos. Pues en efecto ¿qué sucede si decimos que la causa de los movimientos actuales, cualquiera que ellos sean, es en realidad una serie infinita de causas? La serie infinita es inconcebible, porque de aceptar su existencia, negaríamos la existencia del mundo real que nos rodea. Si dijéramos que lo que se mueve, es decir, la naturaleza toda, tiene una infinidad de motores, ello querría decir que el mundo en que vivimos habría debido recorrer una infinidad de formas de ser antes de llegar a ser lo que ahora es. Si así fuera, si el mundo hubiera tenido que venir de una serie infinita, nunca habría podido llegar a ser como es ahora, puesto que el infinito no puede recorrerse. Y llegaríamos a esta extraña contradicción: este mundo que nos rodea estaría al mismo tiempo aquí e infinitamente lejos de donde está. Cualquiera de nosotros, cualquiera de las cosas que nos rodean y todas ellas en su conjunto, serían una presencia infinitamente ausente, infinitamente alejada de llegar a ser. Lo cual equivaldría a afirmar que el mundo real es a la vez irreal. Para no tener que llegar a tamaña contradicción debemos admitir que existe un primer motor.

En otras palabras, puesto que todo móvil está en potencia en relación con su motor (lo está la semilla en relación con el árbol, lo está el universo entero en los movimientos anteriores que lo producen), habría que aceptar, de aceptar la existencia de una serie previa infinita, que todo lo que vemos está en potencia. Lo cual es contrario a lo que nos han dictado los hechos mismo.

El mundo real está en acto y la potencia requiere siempre la presencia de un acto. Para que no se prolongue al infinito la relación acto-potencia, hay que pensar que existe un primer acto.[75]

¿Cuál es la naturaleza de este primer motor, de este primer acto? Si el primer motor se moviera, requeriría, a su vez de otro motor que lo pusiera en movimiento y volvería a plantearse el problema de una infinita serie de motores. Si queremos evitar la contradicción a que conduce esta infinidad debemos aceptar que el primer motor es inmóvil. Debemos aceptar, igualmente, que este primer motor no puede mover nada. Si el primer motor fuera causa activa de otros movimientos debería él mismo estar en movimiento. Pero si suponemos que el primer motor está en movimiento suponemos también que algo debe ponerlo en movimiento y volvemos a caer en el problema de la infinidad de causas. Para evitar la contradicción llegamos a esta doble afirmación de apariencia paradójica: el primer motor es inmóvil y, al mismo tiempo, incapaz de producir activamente movimiento alguno. Tal es la idea aristotélica de un Dios inmóvil, indiferente al mundo, pura presencia ordenada ante un mundo en eterno movimiento. Dios es concebido por Aristóteles como acto puro y como este motor inmóvil al cual nos conduce el análisis de todos los movimientos de esta Tierra. Pero concebir a este Dios en su indiferencia y su inmovilidad, es todavía insuficiente. Aristóteles piensa que Dios, debe ser puro pensamiento. ¿No es acaso el pensamiento el único tipo de actividad que no requiere movimiento físico? Pero este Dios piensa, no puede ser pensamiento de algo exterior a él. Si pensara, fuera de sí, las cosas de este mundo, estaría vinculado al cambio y de estarlo, habría que concebirlo, nuevamente, como un ser que no sólo mueve a los demás seres sino que es a su vez movido por un motor que requeriría la misma serie infinita y contradictoria de los seres. ¿Qué tipo de pensamiento podemos atribuir a este Dios de Aristóteles? Únicamente un pensamiento que se piensa a sí mismo. Si creemos, en efecto, que Dios es "la mejor sustancia", "piensa acerca de aquello que es más divino y precioso" de tal manera que su "pensamiento es pensamiento del pensamiento".[76]

[75] El mismo argumento puede aplicarse a la noción de causa para llegar a la primera causa.

[76] Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1074, b.

Parece que hemos llegado al máximo de la paradoja. Tratábamos de encontrar un ser que explicara el movimiento de las cosas. Pero ¿cómo explicar este movimiento mediante la existencia de este Dios inmóvil, perfecto y al mismo tiempo lejano de toda intervención en el orden del mundo? La explicación de esta paradoja es más sencilla si recordamos que las tres causas –eficiente, formal y final– pueden reducirse a una sola causa. Lo que hemos afirmado hasta ahora es que Dios no es causa de este mundo si por causa entendemos tan sólo la causa eficiente, la que provoca activamente un movimiento y un cambio. Pero Dios se puede concebir igualmente como causa final. Si así lo concebimos, en toda su perfección, entenderemos más claramente lo que Aristóteles quería decir cuando trataba de explicar el mundo mediante la existencia de este primer motor inmóvil. Dios, ser absolutamente perfecto, es una suerte de modelo para todas las cosas. Y como modelo que es, todas las cosas se mueven como por una tendencia a seguir la perfección del modelo del mundo. Así, el Dios aristotélico, que no puede ser la causa eficiente de cosa alguna, es aquello por lo que todas las cosas se mueven cuando quieren, conscientemente o no, realizar su propio fin y su propia perfección.[77] Tal es el llamado finalismo de Aristóteles: la tendencia de todas las cosas a realizarse de la misma manera en que, supremamente, es Dios una realidad. Lo cual no quiere decir que las cosas vayan a ser Dios o semejantes a Dios. Quiere decir sencillamente, que por la existencia de este Dios, modelo de todos los seres, cada cosa se realizará de acuerdo con sus propias perfecciones más o menos limitadas.[78]

[77] Es difícil entender esta noción aristotélica de la divinidad, y lo es principalmente porque estamos definitivamente influidos por el concepto cristiano de un Dios que es a la vez infinito y perfecto, ser supremo y también supremo creador. Creo que es éste un caso claro en que debemos pensar más allá de lo que nos ha enseñado nuestra tradición. Para los griegos, las dos nociones de infinitud y perfección, que están para nosotros íntimamente ligadas, eran no sólo distintas sino irreductibles. Lo perfecto –poema, estatua o Dios– era para los griegos precisamente aquello que tenía límite. Por otra parte, y salvo en algunos escritos de Platón –principalmente el *Timeo*–, es difícil encontrar entre los griegos la noción de un Dios creador. Así, el Dios aristotélico es como el último refinamiento de una tradición monoteísta que vimos empezar con los primeros filósofos, agudizarse en Jenófanes y perfilarse en Platón.

[78] No se crea, sin embargo, que Aristóteles habla de Dios siempre en estos mismos términos abstractos y en verdad fríos. Aristóteles trató de demostrar la existencia de Dios. El argumento que emplea será de una influencia definitiva en la Edad Media, en el Renacimiento y aun en la filosofía del siglo XVII. Pero más allá de este concepto de Dios, está presente en Aristóteles el sentimiento hacia Dios. Además del Dios de la razón, Aristóteles piensa en el "Dios sensible al corazón" de que hablará en el siglo XVII Pascal. Así, al finalizar sus demostraciones, en el libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles, pensando en esta divinidad perfecta, canta una suerte de himno al Dios vivo: "Si Dios está siempre en este estado de bondad en que nosotros estamos a veces, ello nos mueve a la admiración; y si esta bondad suya es mayor, ello nos mueve más aún a admiración. Y Dios *está* en un estado mejor. Y la vida pertenece también a Dios; pues la actualidad del pensamiento es vida, y Dios es esta actualidad; y la actualidad divina que sólo depende de sí misma es una vida absolutamente buena y eterna. Decimos, pues, que Dios es un ser vivo, eterno, absolutamente bueno, de tal modo que la vida y la duración continua y eterna pertenece a Dios, porque esto es *Dios*". (*Metafísica*, XII, 1072-b.)

El hombre

Todos los seres vivos tienen un alma, si por alma entendemos aquel acto primitivo de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. No todos los seres vivos, empero, tienen almas idénticas. La descripción del alma humana nos permitirá ver lo que tiene en común con los demás seres naturales y aquello que la distingue de los demás seres, es decir su diferencia específica.

En el nivel más elemental de nuestra vida encontramos un aspecto del alma que Aristóteles designa como el *alma nutritiva*. En ella se encuentra la capacidad de asimilar para vivir, y esta capacidad es común no sólo al hombre y a los animales, sino a todos los seres vivos. En un nivel más alto, encontramos el *alma motriz* capaz de darnos movimiento, que nos es común con los animales. El alma sensible, si bien común a hombres y animales superiores en cuanto a capacidad de recibir sensaciones, es también, en cuanto a capacidad de tener una conciencia primitiva, más típicamente humana. Pero lo que distingue al hombre de los animales es el pensamiento que Aristóteles considera bajo dos aspectos: el *intelecto pasivo* y el *intelecto activo*. El intelecto pasivo es la capacidad de recibir las formas o las esencias de cosas, es como la capa de cera donde vienen a inscribirse las formas de las cosas sensibles. El intelecto activo es, en cambio, la actividad que reflexiona sobre estos datos, la actividad que los reduce a pensamiento abstracto y conceptual. Es esta forma del intelecto la que nos distingue de los animales y la que nos define como hombres. Decir que el intelecto activo es aquello que nos define, equivale a decir que el intelecto activo es nuestra forma

o nuestra esencia. Y es que el alma es, para Aristóteles, precisamente la esencia del cuerpo, su forma misma. En el alma humana, en el intelecto activo, encontramos la más alta realización de la naturaleza, porque el intelecto activo es, precisamente el intelecto que está siempre en acto, que es siempre idéntico a sí mismo, aquel aspecto de los seres vivos que más se asemeja al modelo de todas las cosas que es el primer motor. Por ser un acto, este intelecto activo debe ser inmortal, ya que todo lo que perece es siempre combinación de potencia y acto, capacidad de vida y de muerte, de generación y corrupción. El alma humana, en su aspecto más alto es inmortal. Pero como este intelecto activo es el que tenemos todos por igual, puesto que nos define a todos igualmente como seres racionales, esta inmortalidad de que habla Aristóteles no es una inmortalidad personal. Sólo la razón pura, idéntica en todos los individuos, es capaz de una permanencia más allá de la vida separada de cada persona.

Tal es el puesto del hombre en el universo. Su alma, la más alta de cuantas existen en la naturaleza, es también el aspecto por el cual el mundo, a través del hombre, más claramente se aproxima a Dios.

Moral y política

Explicar lo que *somos*, no explica todavía lo que *debemos ser* ni en lo individual ni en lo social. La moral y la teoría del Estado vienen a responder a este problema central de toda filosofía: ¿qué debemos hacer?, ¿cuál es nuestra obligación moral como individuos y como ciudadanos?

Hay que notar, en primer lugar, que el hombre es un *animal social*, y no a la manera de las abejas o de las hormigas, que viven en sociedad tan sólo por seguir su instinto, sino a la manera específica de los hombres, que es siempre un modo de vivir de acuerdo con la razón. La moral individual es para Aristóteles, como antes lo fue ya para Platón, inseparable de la vida política, de la vida de la ciudad. Es en este sentido que la *Ética nicomaquea* tiene su segunda parte en la *Política*.

Todos los hombres buscan la felicidad y la felicidad es "una actividad del alma en concordancia con la virtud perfecta".[79] Cuando tratamos de averiguar cuál es el sentido de la vida moral es indudable que lo que debemos precisar primero es el sentido de la virtud.

Es de notarse que en este punto, como en todos los anteriores Aristóteles se muestra mucho más realista que Platón. Aristóteles afirma que la felicidad es siempre una forma de placer siempre que no se entienda por placer la búsqueda de todas las satisfacciones aparentes. El placer verdadero reside en la realización de la esencia propia, en el perfecto funcionamiento de aquello que nos distingue de los otros seres: es decir, el placer es, para el hombre, el ejercicio de la razón. Así, la virtud será siempre de orden racional.

En efecto, la virtud no puede ser una pasión. La *pasión*, en el sentido estricto de la palabra, es *aquello que padecemos*. La pasión no depende de nosotros: se nos impone. La virtud merece elogios y el vicio merece condena. La virtud no es por lo tanto algo que se nos impone, sino algo que podemos aprender y desarrollar mediante nuestra actividad racional. La virtud no es tampoco una potencia ya que las potencias –como las diferentes facultades del alma– son innatas y la virtud se adquiere mediante el esfuerzo. Hasta aquí el género próximo de la virtud. En cuanto a su diferencia específica, es decir su esencia misma, cabe decir que la virtud es la aptitud que podemos adquirir para ejercer una acción deliberada y libre. En otras palabras: no somos responsables de nuestras pasiones ni de nuestras facultades. La virtud, en cambio, es nuestra responsabilidad misma.

Ahora bien, si la virtud, fin de toda felicidad, sigue nuestra esencia de seres racionales, es indudable que la virtud excluye todos los actos exentos de razón, dominados por la pasión, las emociones o, en general, nuestra vida irracional. Esta irracionalidad puede presentarse tanto por exceso como por defecto. Es tan irracional proceder por defecto de valor, es decir, por cobardía, como por exceso, es decir, por temeridad; tan irracional es también el exceso a que lleva la riqueza como su defecto, la avaricia. La virtud, racional y voluntaria, debe residir en un justo medio

[79] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 1102, a.

entre los extremos siempre irracionales. Si aceptamos estas premisas será necesario realizar un cálculo de las virtudes puesto que la virtud de un acto estará siempre garantizada por la renuncia a los extremos posibles a que puede conducir la sinrazón. Y si decimos que es posible, y tan sólo posible, es que semejante cálculo no es siempre fácil en nuestra vida. El justo medio no es el acto mediocre entre dos extremos más o menos atractivos. Por el contrario, puede ser y suele ser el acto más difícil. El valor es más difícil que la cobardía o la temeridad. ¿No es acaso más fácil actuar frente a la muerte mediante la huida o mediante la temeridad que embiste al peligro sin reflexión de ninguna clase? ¿No es, en efecto, difícil arrostrar un peligro con clara conciencia del peligro y con una decisión reflexiva y voluntaria ante sus amenazas? El ideal aristotélico del justo medio es acaso más inteligible si se lo compara con lo que los ingleses llaman *self-control*. La virtud de que hablan los griegos se semeja a la virtud aristocrática del *gentleman* inglés, o a la virtud igualmente aristocrática, del hijodalgo de la tradición española. Virtud para los griegos del siglo IV, los españoles del siglo XVI o los ingleses del siglo XVIII, es precisamente una suerte de "nobleza que obliga", que nos obliga a comportarnos según la esencia definida por la razón, el buen sentido, no por bueno común.

Si la felicidad es el fin de los individuos no lo es menos de la sociedad que los individuos integran. La preeminencia de la sociedad sobre el individuo es clara en Aristóteles. ¿Cómo pensar que la parte es anterior al todo? ¿Cómo pensar que esta parte que cada individuo constituye es anterior en su validez, a la sociedad donde este individuo vive? Cuando preguntamos cuál es la condición de la felicidad individual, debemos encontrarla en la vida común, en la sociedad y en el Estado. Así lo afirma Aristóteles al principio de su *Política*: "Todo Estado es una comunidad de algún tipo y toda comunidad se establece con vistas a algún bien, porque los hombres siempre actúan para obtener aquello que consideran bueno".[80] Así, la *Política* no es sólo la segunda parte de la *Ética nicomaquea* sino más exactamente su condición de posibilidad misma.

De nuevo aquí, Aristóteles es más realista que Platón y buena parte de la *Política* es una crítica de la *República*. La crítica que

[80] Aristóteles, *Política*, I.

Aristóteles dirige a Platón es repetidamente la misma: la *República* es falsa, no tanto porque haya en ella contradicciones lógicas, sino porque es irrealizable. ¿Cómo concebir una sociedad donde los hijos pertenecen a la comunidad sin ir contra la naturaleza misma de la familia? ¿Cómo imaginar que si un individuo dentro del Estado puede decir "todo es mío", esta comunidad llevará a la felicidad? ¿No sería más exacto pensar todo lo contrario? ¿Cómo no ver que si decimos que "todo es mío" esta afirmación nos pone en guerra contra todos nuestros vecinos cuando ellos también afirman esta totalidad de sus propiedades?

Ante la imposibilidad del Estado platónico, Aristóteles prefiere dar los resultados de sus investigaciones concretas. Aristóteles estudió ciento cincuenta y ocho constituciones de otras tantas ciudades griegas. Su análisis, aquí como en la metafísica o en la teoría del alma, empieza por los hechos. Su teoría de la sociedad procede mediante inducción y no por deducción. La *Política* de Aristóteles es menos una teoría que una exposición razonable de los hechos. Estos hechos indican que existen tres tipos de sociedades y tres tipos de corrupción de las mismas. Las sociedades son: la monarquía o gobierno mediante el poder de uno solo; la aristocracia, o gobierno de los que son superiores por nacimiento y la timocracia o gobierno por la excelencia de las personas. Las tres formas negativas son, respectivamente, la tiranía, la oligarquía –gobierno de los ricos– y la democracia, gobierno del ciudadano común. Los defectos de estas tres formas negativas de la sociedad son bien claros si nos damos cuenta de que la fuerza por la fuerza misma de la tiranía, el gobierno por el poder del dinero de la oligarquía, o la reacción democrática contra la oligarquía conduce fácilmente a la revolución. De hecho estos tres Estados negativos son Estados que se alejan del justo medio que en un Estado se reduce siempre a la obediencia de la ley y al servicio del Estado hacia la totalidad de sus ciudadanos.

Queda la posibilidad de preguntar cuál es el mejor de los Estados positivos. Aristóteles, en lo personal, se inclina por la timocracia. Por timocracia entiende una forma de constitución mixta, mezcla de aristocracia y de democracia donde las elecciones están a cargo de las clases altas y donde éstas estarán sostenidas por una fuerte clase de propietarios. Sin embargo, fiel a su espíritu experimental, fiel a su contacto con los hechos, Aristóte-

les ve claramente que no pueden darse preferencias absolutas. Y así escribe: "Aunque una forma de gobierno puede ser mejor que otras: no hay razón para impedir que otra forma sea mejor que ella en circunstancias especiales".[81]

Después de dos siglos y medio de acarreos parciales, Platón y Aristóteles realizan la *summa* verdadera, la síntesis última del pensamiento de Grecia. Los filósofos griegos y romanos a partir del siglo III a. C. y hasta el siglo II de nuestra era, tomarán partes de estas síntesis, aspectos de estas filosofías que son un todo, para erigir estas partes en el todo. La presentación de las filosofías escépticas, estoicas, epicúreas y neoplatónicas, mostrará a las claras este espíritu de *reducción*, esta necesidad de limitarse a un aspecto de la vida que si bien no carece de importancia carece, sin duda, del carácter orgánico y absoluto de los dos grandes sistemas descritos.

Obras de consulta

AUBENQUE, Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, París, 1962.

GAOS, José, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1960.

JAEGER, Werner, *Aristóteles*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1946.

PIAT, Claudius, *Aristote*, París, 1912.

ROSS, W. D., *Aristotle*, Methuen, Londres, 1930.

TAYLOR, A. E., *Aristotle*, Nelson, Londres, 1943.

VI. LA CAÍDA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

A la edad de treinta y tres años, soñando todavía con nuevas conquistas, Alejandro muere en Babilonia (323). Su imperio se divide en tres grandes monarquías: Macedonia, Egipto y Seleucia. La

[81] *Ibid.*, 1296, b.

cultura griega se extiende no sólo por el Mediterráneo, donde la prolonga el Imperio Romano, sino por tierras del antiguo Egipto y, hacia el Este, hasta el borde mismo de la India. Entre el siglo III a. C. y el siglo I de nuestra era la cultura griega, unida en los últimos siglos a la romana, se extiende por todo el mundo entonces conocido: de España a la India, de Egipto a Persia. Pero al mismo tiempo que la cultura se difunde, también se asimila. Poco a poco penetran en Grecia las ideas religiosas, las tendencias artísticas y aun el pensamiento filosófico de otros pueblos. La Grecia que Alejandro engrandece deja de ser la Grecia clásica. El mundo griego está en crisis y "en esta crisis hay un aspecto político [...] el paso del nacionalismo al cosmopolitismo".[82]

Ha hecho notar Arnold Toynbee que la nueva Grecia, la Grecia del periodo helenístico, tiene características semejantes a la Europa del Renacimiento. A los descubrimientos geográficos se unen, principalmente en el siglo III, los descubrimientos científicos una vez que las ciencias particulares se han desgajado de la filosofía. Euclides escribe su geometría, Aristarco de Samos estudia el sistema planetario y establece, por primera vez, la hipótesis del heliocentrismo (un siglo más tarde Ptolomeo desarrollará el sistema geocéntrico que habrá de prevalecer hasta la época de Galileo y Copérnico), Arquímedes establece los principios de la hidrostática y da un impulso definitivo a las matemáticas, Apolonio estudia la parábola, la elipse y la hipérbola, Herófilo lleva a cabo exactas disecciones del ojo y precisa el papel de la retina y del nervio óptico, Eristrato describe la circulación de la sangre y estudia el sistema nervioso. En Alejandría, centro cultural del Egipto helenizado, funda Ptolomeo Filadelfo un museo y la más grande de las bibliotecas de la antigüedad.

Pero si las ciencias progresan, si el mundo físico se ensancha, no sucede lo mismo con el mundo espiritual. La nueva comedia, que se difunde por las menores ciudades griegas, carece de la fuerza de la comedia y la tragedia clásica. En la poesía sólo podemos encontrar el nombre de un poeta de primera fila: Teócrito. Las artes plásticas tienden a convertirse en formas cada vez más barrocas, como puede mostrarlo la *Victoria de Samotracia* si se la

[82] Alfonso Reyes, *La filosofía helenística*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, p. 89.

compara a la precisión clásica de la *Venus de Milo*. Una variación semejante, que a veces es caída, habremos de encontrar en el pensamiento filosófico.

La revolución más importante es, sin embargo, de tipo político. A la antigua organización de los Estados-ciudad vienen a sustituirse las formas de gobierno monárquico e imperial, ya sea en el experimento socializante de los Ptolomeos de Alejandría, ya en la forma más universal del Imperio Romano. El aspecto mismo de las ciudades cambia. Alejandría está construida en anchurosos espacios imperiales por donde pueden desfilar, el día de la coronación de Ptolomeo Filadelfo, cerca de 60,000 infantes, 20,000 unidades de caballería, cuatrocientos carros llenos de plata, ochocientos llenos de perfumes y otros tantos arrastrados por búfalos, cebras y antílopes.[83] Estos desfiles increíbles, también imposibles, en las ciudades de la Grecia clásica, son comunes en los nuevos espacios de las monarquías postalejandrinas y en las calles de la Roma Imperial. La *pólis* griega se transforma en cosmópolis.

Y si bien los contemporáneos de los Ptolomeos pueden considerar que con ellos acaba la edad antigua y empieza la edad moderna, la edad alejandrina es una época de crisis. Las ideas y los sentimientos religiosos de los pueblos conquistados se filtran en la nueva estructura imperial. Los griegos se vuelven más receptivos que creadores y pierden aquella espontaneidad que los había definido desde los tiempos de Homero hasta la época de Aristóteles.

La filosofía, a partir del siglo III, habrá de añadir nuevos matices al pensamiento griego y al pensamiento romano que es más una consecuencia del primero que un pensamiento original. Son cuatro las escuelas que se desarrollan en este largo periodo que va de la caída de las ciudades griegas hasta el momento en que el Imperio Romano empieza a sentir la influencia del cristianismo. Tres de ellas proceden del siglo III: el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo. La cuarta, el neoplatonismo, surge, influida a la vez por Platón y por el pensamiento religioso del siglo I de nuestra era, como una respuesta al reto de las nuevas formas religiosas (judaísmo, cristianismo, maniqueísmo, gnosticismo) que

[83] *Vid.* Lewis Munford, *The City in History*, Harcourt Brace and World, 1962.

invaden a Grecia y Roma para confirmar, una vez más, que los conquistadores resultan, en última instancia, los conquistados.

Los epicúreos

Epicuro (341-270) nació en Samos siete años después de la muerte de Platón y cuando ya Aristóteles vivía en su último retiro de Calcis; llegó a Atenas a la edad de dieciocho años, donde acabó por fundar una escuela cuya influencia habría de prolongarse hasta los últimos años del Imperio Romano y, más allá de la Edad Media, hasta las obras, ciertamente por él influidas, de un Montaigne, un Voltaire o un Bentham. Según Diógenes Laercio, fue el más precoz de los filósofos, puesto que empezó a estudiar la filosofía a los catorce años. También el más prolífico. Entre las obras que de él se enumeran existen tratados sobre la naturaleza, el amor, los dioses, la percepción, las imágenes, la música. Sin embargo, la mayor parte de su obra ha desaparecido y la conocemos gracias a tres cartas –*Carta a Herodoto, Carta a Pitocles* y *Carta a Meneceo*–, varios fragmentos, las *Doctrinas principales* y, con ligeras variantes en sus matices, gracias al poema filosófico *De rerum natura* que su discípulo Lucrecio escribió en el siglo I a. C.

La estructura general del pensamiento epicúreo recuerda a los grandes sistemas griegos. Epicuro traza una teoría del conocimiento, desarrolla una física y concluye con una filosofía moral. Sin embargo, y a pesar de que la preocupación moral fue común a todos los griegos, en Epicuro es prácticamente exclusiva. Su teoría del conocimiento y su física están al servicio de la moral, de tal manera que más que investigaciones con valor autónomo hay que considerarlas como ramas que conducen al tronco mismo de su filosofía del comportamiento.

La lógica de Epicuro es una teoría psicológica del conocimiento. Todas nuestras ideas proceden de las sensaciones que, a su vez, proceden de los "ídolos" o imágenes que despiden los cuerpos sensibles. Las sensaciones no son contradictorias. ¿Cómo lo serían, piensa Epicuro, si cada una de ellas es independiente de las demás y se refiere con certeza al objeto que le da lugar? El muro puede ser blanco a mediodía y es cierta mi sensación de blancura;

puede ser grisáceo o dorado por los últimos rayos de sol al atardecer y es cierta mi sensación de gris como puede serlo la sensación de oro. El error no proviene de la sensación sino de los juicios que puedo hacer sobre las sensaciones. Ahora bien, una vez que tenemos ideas generales, estas ideas no corresponden exactamente a las sensaciones que producen. La idea general de verde no se refiere a las sensaciones de verde. De hecho *lo* verde no existe, si bien existen muchas formas de percibir diferentes matices de verdor. De ahí que las ideas abstractas –lo verde, el triángulo o la belleza– se adquieren mediante la asociación: de ahí también que no debemos fiarnos demasiado de las ideas abstractas puesto que no tienen nunca un referente concreto en la experiencia. Como Aristóteles, piensa Epicuro que el conocimiento verdadero es el que se refiere a la experiencia. A diferencia de Aristóteles no cree que en la experiencia existan formas o esencias a las cuales puedan adaptarse, para entenderlas, nuestras ideas abstractas.

La física epicúrea procede, en buena parte, de los atomistas griegos del siglo V. La realidad está formada de átomos separados por el vacío. En el mundo todo es de origen material. De tal modo que debemos considerar que el alma es corporal, está hecha de átomos, átomos que por su carácter fluido se parecen al fuego.

Sin embargo, Epicuro preocupado principalmente por problemas morales y seguro como está de que la moral solamente puede existir si tenemos una facultad para escoger, si de hecho existe la libertad, modifica notoriamente la teoría atomista clásica. Según ésta los átomos están guiados por leyes rígidas que responden al principio de causalidad. Contrariamente al determinismo de un Demócrito, Epicuro trata de introducir la libertad en los movimientos de los átomos y piensa que éstos tienen la capacidad de desviarse de su curso. Esta desviación, este *clinamen*, es común a todos los átomos y lo es también al alma humana, formada como está de átomos. Libre de trabas, el alma puede tomar decisiones, es decir, puede proceder según el bien o contrariamente al bien. En una palabra, la física de Epicuro es la condición indispensable para garantizar la libertad necesaria que exige el desarrollo de su moral.

La moral epicúrea tiene antecedentes. Ya Aristóteles hablaba del placer medio como forma necesaria de la conducta moral. Los cirenaicos, discípulos de Sócrates, habían tratado de establecer una moral sobre las bases del placer. Pero Epicuro, que continúa a ambas filosofías, las hace más radicales y extremosas.

En la *Carta a Meneceo* escribe Epicuro que el placer es un bien innato en nosotros. Los hombres están destinados a buscar el placer. Pero, ¿qué es el placer? No podemos dar una definición afirmativa sino tan sólo una definición negativa. Para Epicuro el placer es la ausencia de dolor. De aceptarse esta definición es claro que la mayor parte de los actos que consideramos placenteros dejan inmediatamente de serlo. El placer de beber es un falso placer si puede ser causa de dolor. Y cualquier placer capaz de producir dolor cesa automáticamente de ser placer. ¿Cuál será el placer verdadero? "El hombre sereno no causa disturbios ni para sí ni para los demás", escribe Epicuro.[84] El placer verdadero proviene, cuando se trata del cuerpo, de lo estrictamente necesario para la supervivencia y, cuando se trata del alma, de la serenidad que implica una suerte de inmovilidad contemplativa acaso nada lejana de la contemplación que preconizaban muchas de las sectas religiosas orientales que por esta época iban penetrando al mundo helénico. Placer es quietud, placer es contemplación, placer es *ataraxia* o imperturbabilidad.

La moral epicúrea es importante en dos sentidos. Lo es como símbolo de los tiempos y en cuanto participa, por su deseo de serenidad, de las mismas conclusiones que alcanzan, a pesar de notables diferencias, los estoicos y los escépticos. Lo es, en segundo lugar, por su enorme influencia. No sólo Lucrecio entre los romanos seguirá la guía de Epicuro. Vayamos a épocas que nos son más cercanas. Cuando Montaigne, cansado de los ajetreos del mundo, se encierra en la torre de su castillo para escribir los ensayos, la serenidad que preconiza tiene una buena dosis de epicureísmo: cuando Voltaire describe a Candide, viajero incansable y fracasado en su busca de la verdad, concluye, como Epicuro: "Hay que cultivar tu jardín". Sin la grandeza de los grandes sistemas, la filosofía epicúrea, que es un modo de vida, se filtra por la historia de Occidente y llega, más o menos deformada, más o menos auténtica, hasta nuestros días.

[84] Epicuro, *Fragmentos*, Colección Vaticana, LXXXIX.

Los estoicos

Es difícil hablar de una sola escuela estoica. El estoicismo, que nació en Atenas en el siglo III, se desarrolló hasta los tiempos del Imperio Romano y, como el epicureísmo, llegó a influir a los hombres de los siglos futuros.[85] Sin embargo, y a pesar de su evolución natural, los estoicos griegos y romanos tienen en común una buena parte de las ideas que exhiben. Estas ideas, principalmente basadas en lo que conocemos de los fundadores griegos del estoicismo, serán las que expondremos ahora.

Por la naturaleza misma de la filosofía estoica será necesaria una leve alteración en el orden de los problemas. Principalmente moralistas, los estoicos hacen depender tanto su teoría del conocimiento como la moral de su visión del mundo, de su metafísica. A la metafísica estoica dirigiremos, en primer lugar, nuestra atención.

La metafísica estoica tiene la particularidad de ser, al mismo tiempo, una física y una teología. Esta particularidad se debe a que los estoicos concebían el universo como una sola sustancia. Para ellos Dios y la naturaleza eran una y la misma cosa, de tal manera que puede decirse que en el estoicismo debe encontrarse la primera escuela netamente panteísta.

Lector de los antiguos, es decir, de los filósofos presocráticos, Zenón concibe el universo como un eterno ciclo y, a la manera de Heráclito, piensa que el universo, que se inicia con el fuego, habrá de acabarse y renovarse infinitamente en el fuego que todo lo purifica. Así el mundo es a la vez eterno y limitado, continuo y repetido, eternamente el mismo en sus eternas

[85] El antiguo estoicismo fue fundado en Atenas por Zenón, originario de Citio, pequeña ciudad en Chipre. De Zenón (*ca.* 335-*ca.* 263) se dice que era fenicio y que los atenienses le llamaban el Sarmiento Egipcio por el color cetrino de su piel. Ninguno de los escritos de Zenón ha llegado a nosotros. Sus principales discípulos fueron Cleantes (331/330-232/231) y Crisipo (*ca.* 280-*ca.* 206). El estoicismo medio, ya romanizado e integrado en la vida del Imperio Romano, es obra de Panecio (*fl.* *ca.* 180-109) y de Posidonio (*ca.* 135-*ca.* 51). El estoicismo romano ha llegado a nosotros en la obra de Séneca de Córdoba (*ca.* 4-65 de nuestra era), de Epicteto, esclavo romano liberado (*ca.* 55-*ca.* 135), y del emperador Marco Aurelio (121-180). Recomendamos la lectura de las *Cartas morales de Séneca*, de los *Discursos* de Epicteto y de las *Meditaciones* de Marco Aurelio. El nombre de estoicismo proviene del griego *stoa*, que significa pórtico. En el Pórtico de las Pinturas en Atenas fundó su escuela Zenón de Citio.

renovaciones.[86] No es sin embargo esta noción la más importante ni la de mayor permanencia en el pensamiento estoico. Lo que domina la metafísica de los estoicos es su idea de los diversos tipos de mezcla. Los cuerpos pueden mezclarse por yuxtaposición (como sucede cuando vemos una piedra al lado de otra o cuando percibimos un árbol cerca de un muro de piedra) y por confusión (como es el caso de la aleación de dos metales). Pero la mezcla puede también ser total. Esta mezcla total debe concebirse como la mezcla del vino y el agua del mar "pues si en el mar se vierte un poco de vino, por un tanto de tiempo estará luchando en su extensión, mas luego se confundirán ambos".[87] Esta mezcla total es la verdadera imagen del universo. Dios, que es también la razón suprema, está como el vino y el agua mezclado al mundo sin posibilidad de separación.[88] Así los nombres de Dios pueden variar según nuestras palabras. Podemos sustituir la palabra Dios por la palabra universo, o por las palabras naturaleza, razón o destino, siempre que tengamos en cuenta que cuando hablamos de una de ellas hablamos de la misma sustancia a la que se refiere cada una de ellas pues "una misma cosa es Dios, Mente, Hado, Zeus y otras muchas denominaciones que se le dan".[89]

Concebido el mundo como una mezcla total, como una sola sustancia, puede afirmarse que la razón lo gobierna todo y que si la razón y Dios todo lo gobiernan, *son* todas las cosas. El destino es racional y es, igualmente, divino. De ahí que, en oposición a los epicúreos, los estoicos sean esencialmente fatalistas. Para ellos lo que es racional y sigue el orden divino es también fatal. Los hombres, situados en un mundo que es razón, son parte de esta razón, o si se quiere, parte de Dios y de la naturaleza.

[86] Sólo en un sentido podría pensarse que los estoicos no son del todo panteístas. Zenón o Crisipo conciben que el "incendio del mundo" no cambia la naturaleza de Zeus, Dios supremo, quien, en su trascendencia preside eternamente los cambios del mundo, de incendio a incendio, de generación eterna a partir del fuego a eterna purificación en el incendio de cada uno de los infinitos incendios. Sin embargo la idea de una fusión completa de la naturaleza y Dios es igualmente persistente en las teorías que de ellos conocemos.

[87] Diógenes Laercio, *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, vol. II, p. 372.

[88] "Como parte del mismo universo que penetra por todo, y que se llama con diversos nombres según sus fuerzas" (*ibid.*, p. 370).

[89] *Ibid.*, p. 367.

Bien es verdad que en la naturaleza observan los estoicos elementos puramente pasivos o materiales donde vienen a inscribirse, como en un pedazo de cera, las acciones de la divinidad que es Dios, es fuego, es razón y es destino. Pero, en última instancia, y a pesar de esta separación que proviene más que nada de un punto de vista humano y, por humano parcial y limitado, el universo es uno, y esta su unidad es a la vez, unidad de divinidad, de razón y de destino. En un mundo que es a la vez razón y Dios, no hay lugar para el azar ni hay, por lo menos en el sentido de libre elección, libertad de escoger. En este mundo hecho de una sola pieza no queda lugar para más acción que la que esté hecha de una sola pieza. De ahí que la teoría del conocimiento de los estoicos, así como su moral, se presenten también como de una pieza, también como un bloque en el cual pueden tallarse distinciones que siempre son más aparentes que reales.[90]

Racionalistas como son, los estoicos no tienen sin embargo necesidad de afirmar la existencia de las ideas innatas, al modo de Sócrates o de Platón. Si todo es racional es natural también que lo sensible y los sentidos humanos sean racionales. La teoría del conocimiento que presentan Zenón o Crisipo es, por un lado, una teoría sensualista y, por otro –puesto que todo es la misma sustancia– una teoría racionalista. En una palabra, una teoría que sostiene que el conocimiento que procede de los sentidos es, por naturaleza, un conocimiento racional.

Si entendemos la palabra "fantasía" como sinónimo de sensación, debemos aceptar que la fantasía es lo primero "y luego viene el entendimiento, que enuncia lo que ha recibido de la fantasía, y lo produce por palabras y discursos".[91]

Todo nuestro conocimiento es adquirido. ¿Cómo se adquiere? Zenón de Citio solía dar un ejemplo que es a la vez pintoresco e

[90] La principal dificultad de todas las filosofías panteístas consiste en explicar la existencia de los seres individuales. En efecto, si todo es una misma sustancia, no parece haber una razón clara para distinguir entre las diversas formas que adquiere la sustancia. Si árbol, hombre y piedra son en el fondo lo mismo, ¿qué razón habrá para que existan como entes separados? Naturalmente, el panteísta podrá contestar que una misma cosa puede tener varios aspectos, que por el hecho de ser de madera no son idénticos ni hay razón para que lo sean el pino y la mesa. Es sin embargo difícil concebir estas diferencias como diferencias tan sólo aparentes. Para una discusión más detallada sobre el panteísmo *vid. La explicación de la filosofía* de Spinoza.

[91] *Diógenes Laercio, op. cit.*, pp. 335-336. Aquí Diógenes Laercio cita los *Discursos de los filósofos* de Diocles de Magnesia.

ilustrativo. Si comparamos el conocimiento al movimiento de nuestra mano, podremos decir que la mano abierta es la pura receptividad, la capacidad que tiene esta tabla de cera que es nuestra alma de recibir impresiones que provienen del mundo; la mano medio cerrada simbolizará lo que Zenón llama el asentimiento, palabra por la cual designa la capacidad de nuestra alma de percibir los objetos recibidos por nuestro espíritu; la mano derecha apretando fuertemente la mano izquierda simbolizará, finalmente, la verdadera sabiduría, capaz de estrechar los datos que nos dan los sentidos y de reflexionar, con clara razón sobre lo que los datos de los sentidos nos proporcionan. Así, la impresión que causa un color en mi retina sería la mano abierta; la percepción de este color, la mano a medio cerrar; y las reflexiones que pueda hacer sobre el color, las comparaciones con otros colores, el poema que pueda escribir, las frases que pueda pronunciar o la pintura que pueda trazar en el muro, serán el resultado de la reflexión, es decir, el puño de una mano cerrado sobre la otra mano.

Sabio es, en la filosofía de los estoicos, el que es capaz no sólo de sentir, ni tan sólo de asentir, sino de entender. El sabio es el que tiene una conciencia total, en bloque, del orden de todas las cosas; es el que puede penetrar de una manera única en el sentido también único del universo.

Con estos antecedentes de metafísica y de teoría del conocimiento es clara la moral que pueden deducir los estoicos. Esta moral estará siempre basada en la razón pura y será, puesto que el mundo es racional, una moral de la aceptación. Es útil, sin embargo, para entender el sentido de la moral estoica, proceder a algunas distinciones y algunos deslindes que acabarán por precisarla y fijarla.

Dice Diógenes Laercio que los estoicos "son de opinión que entre la virtud y el vicio no hay medio [...] pues como un palo es preciso sea recto o torcido, así una cosa es justa o injusta, sin contar con el más o el menos".[92] La actitud de los estoicos es una reacción clara contra la moral de Aristóteles. La moralidad de un acto no puede consistir en el justo medio, porque para el filósofo estoico la virtud no es un medio, sino un fin en sí.

Ahora bien, el alma humana puede ser como el tronco recto o como el tronco torcido. Todos los hombres nacen con tendencias

[92] *Ibid.*, p. 364.

que, siendo naturales y siendo la naturaleza racional, tienen que ser también buenas. La más primitiva y la más clara de estas tendencias es la de la propia conservación. De ahí, una serie de bienes como la salud, el bienestar, la riqueza. Pero con la influencia del medio social y la influencia de una mala educación, estas tendencias inicialmente buenas pueden torcerse y convertirse en vicios. Nace entonces el miedo y nace la envidia y nacen la imprudencia y el odio. Nacen, en una palabra, las pasiones. Porque la pasión es precisamente lo que la etimología de la palabra indica: una pasividad, una forma de ser que se reduce a padecer. Exageradas y retorcidas las tendencias del hombre, se hacen pasiones, que nos convierten de seres activos que podemos ser, en seres que padecen por la negación de sus actividades rectas. Sin embargo las puras actividades de conservación no son todavía el ideal de la moralidad. Este ideal, como todo en el mundo concebido por los estoicos, tiene que ser absoluto y es tan sólo asequible a la persona capaz de sabiduría. El sabio es el que conoce, no de una manera relativa, sino de manera total, el sentido del universo y el puesto del hombre en el universo; es el que sabe que todo está predeterminado por la ley de la razón que todo lo preside y todo lo penetra. Así, la verdadera acción moral será la que emprenda una voluntad recta dirigida por una razón absoluta y el sabio, el que conoce y, por conocer, acepta la realidad tal como es.

Una paradoja parece inevitable si consideramos que el sabio es el que ejerce su voluntad y si, al mismo tiempo, aceptamos que esta voluntad está regida por un orden inalterable. ¿Cómo hablar de libertad en un universo en que cada una de las partes, y entre ellas precisamente las acciones de los hombres, están fatalmente determinadas? ¿Cómo escoger si ya todo está por adelantado fijado? No es fácil la solución del problema para los estoicos, a menos que se interprete la libertad en una forma bastante distinta a lo que la palabra suele sugerirnos. En efecto, la libertad puede ser libertad de acción, libertad para escoger entre una posibilidad u otra. No es ésta la libertad en que piensan los estoicos. Para ellos la libertad es, no una forma de elección, sino una forma de liberación. El hombre libre es el que es consciente de sus propias determinaciones y que, conociéndolas, es capaz de aceptarlas. La libertad es así una capacidad de entender el mundo y de entender la vida de los hombres; es, en suma, la racionalidad de nuestros pensamientos aplicada a nuestros actos.

Así escribe Epicteto: "Algunas cosas están bajo nuestro dominio mientras que otras no lo están. Bajo nuestro dominio están el concebir, el escoger, el desear y, en una palabra, todo lo que de nosotros depende; no está en cambio bajo nuestro dominio el cuerpo, la propiedad, la reputación, el oficio, en una palabra todo lo que no depende de nosotros".[93]

La consecuencia inmediata de esta racionalidad que todo lo invade fue, entre los primeros estoicos, declarar que todos los hombres, esclavos o no, son iguales por naturaleza. El pensamiento era revolucionario si se recuerda la estructura de la ciudad griega. Respondía, sin embargo, a la necesidad de esta cosmópolis que surgió con las monarquías alejandrinas y se desarrolló plenamente con la llegada del Imperio Romano.[94]

[93] Epicteto, *Enquiridón*, I.

[94] En un principio, el pensamiento de los estoicos fue claramente revolucionario en una sociedad que tenía la esclavitud por un hecho natural. Poco a poco, en el gran siglo del Imperio Romano, el estoicismo llegó a ser la filosofía que mejor se adaptó a los deseos imperialistas y universalistas de los romanos. La sociedad universal donde todos los hombres eran iguales era precisamente el Imperio Romano, si bien dentro de este imperio la igualdad reinaba tan sólo entre los ciudadanos y no llegó a aplicarse nunca a los esclavos. El estoicismo acabó por ponerse al servicio del imperio. Ya en el siglo II a. C., Panecio y Posidonio fueron, a pesar de su origen griego, partidarios del Imperio Romano y así también, los tres grandes filósofos que produjo Roma –Séneca, Epicteto y Marco Aurelio– fueron estoicos. Pero el estoicismo, entre el siglo II a. C. y el primer siglo de nuestra era, fue prescindiendo poco a poco de sus andamiajes metafísicos, lógicos y epistemológicos para convertirse cada vez más en una filosofía práctica, en una forma de la filosofía moral. Y es esta filosofía moral la que se encuentra en los consejos de las *Consolaciones* de Séneca, en los *Discursos* dialogados del esclavo liberado que fue Epicteto –acaso el pagano que más se ha acercado a la idea cristiana de la caridad– y, finalmente, en los exámenes de conciencia y en las introspecciones que el emperador Marco Aurelio escribía para sí, sin deseo de publicación, en forma de *Meditaciones*.

Indiferente a todo lo que no depende de la voluntad propia, escribe Epicteto: "Dime cuáles son las cosas que son indiferentes" y responde "Las que son ajenas al dominio de la voluntad". A pesar de los cambios doctrinales, a pesar de la renuncia progresiva a la especulación y la insistencia cada vez mayor en la vida práctica, cualquiera de los estoicos hubiera podido firmar estas palabras de Epicteto. No todos ellos hubieran firmado aquellas sus palabras en las cuales, cercano al espíritu cristiano, nos habla en estos términos de sí mismo: "¿Qué más puede hacer el hombre viejo y cojo como yo, sino cantar alabanzas a Dios por todas las cosas? Si fuera un ruiseñor cantaría como un ruiseñor, si un cisne, como un cisne pero como soy una criatura racional, debo alabar a Dios". (*Discursos*, XVI.)

Los escépticos

También el escepticismo griego, nacido en el siglo III tiene, como el estoicismo y el epicureísmo, una influencia que, a través de Roma, llega a nuestros días. Los escépticos, filósofos de su tiempo, asumen una postura moral más que intelectual. No es probable que alguno haya sido escéptico, con el solo fin de dudar. La duda suele estar al servicio de alguna forma de vida. Esta actitud puede ser la de quien no quiere verse llevado por los afanes de una vida que a veces se presenta contradictoria o ambigua; puede ser, como en el caso de algunos de los primeros cristianos, una renuncia al conocimiento lógico para enaltecer el conocimiento mediante la fe. Quien es escéptico real y profundamente, suele serlo para afirmarse en alguna forma de creencia que el conocimiento habitual de los sentidos o de la razón parece no poder otorgar. Por eso el escéptico no es, al modo de los sofistas, el que dice: "nada sé". Quien así hablara sabría –ya lo vio Sócrates– que por lo menos esto sabe y que, por lo tanto, en la afirmación misma de que el conocimiento no existe hay una afirmación implícita de conocimiento. El verdadero escéptico es aquel que, con el ánimo suspenso, se rehúsa a pronunciarse sobre cualquier tema porque implícitamente acepta que es mejor esta abstención que un pronunciamiento discutible.

Corren los años de la conquista de Alejandro. Pirrón de Elis, en la Magna Grecia, sigue a Alejandro por tierras de Asia donde, al decir de Diógenes Laercio, conoció "a los gimnosofistas de la India, y aun a los magos".[95] Algo de influencia oriental es notable en su vida, ya que no en su obra, puesto que Pirrón, como Sócrates, renunció a escribir. No esperemos de Pirrón el menor signo de teoría. Su fuerza, como lo demuestra la admiración de Timón, su discípulo, residía en su ejemplo moral. Pirrón es de la estirpe de esos hombres que predicaron más con el ejemplo y con el gesto que con las teorías o las palabras. De ahí que la primera de sus renuncias fuera la renuncia a hablar o, por lo menos, la renuncia a pensar que cuando hablamos decimos algo verdadero y exacto. En la raíz misma del escepticismo está la "afasia", este enmudecer ante la contradicción de los hechos, las costumbres y las ideas. Y

[95] Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 474.

esta afasia conducía a Pirrón a "suspender el juicio", a no afirmar nada, a decir acaso tan sólo: "No esto más que aquello".[96] Esta actitud que podría parecer meramente intelectual estaba lejos de ser un juego. El escepticismo fue, como el epicureísmo o el estoicismo una escuela –si es que aquí puede hablarse coherentemente de escuela– de moralidad y de felicidad. Y la felicidad la encontraba Pirrón en la *ataraxia*, esta inmovilidad, este alejamiento de todo disturbio y toda pasión que es un retiro hacia la propia conciencia y una renuncia a los quehaceres y a los quebrantos de la vida.

No es de extrañar que en una época desprovista de creencias religiosas profundas, en una época en la cual, al decir de Arnold Toynbee, se vivía un vacío espiritual, el escepticismo tuviera buena fortuna entre quienes pensaban hallar la felicidad en el silencio y en la ataraxia que está en la raíz misma del silencio.

Es así como la Nueva Academia, dirigida en el siglo III por Arcesilao, se convierte más y más en una escuela de escepticismo cuando piensa interpretar a la letra a Sócrates y suele concluir, como lo hacían los primeros diálogos de Platón, en una serie de problemas sin solución. Es así también como, llegado el siglo I antes de nuestra era, Enesidemo, de quien conocemos el pensamiento pero de quien ignoramos la vida, trata de hacer explícitas las razones que nos conducen a dudar. Son doce las razones que da Enesidemo para descreer tanto de los datos de los sentidos como de los datos de la razón. Los doce argumentos han llegado a nosotros a través de Sexto Empírico, más divulgador que pensador original. El primer argumento distingue entre diversas especies de animales. Cada especie animal percibirá los mismos objetos de distinta manera. El elefante o la hormiga no tendrán la misma percepción de un árbol. Y no podemos decir que la percepción de uno de ellos sea más exacta o más verdadera que la otra. Si prestamos atención a los hombres y vemos que cada hombre posee cinco sentidos, no es tampoco seguro que todos los hombres sientan y perciban de la misma manera. Lo más probable es que los distintos hombres perciban de manera distinta y que, de nuevo, sea aquí imposible la verdad. Consideremos ahora los cinco sentidos en una misma persona. Muchas veces existe

[96] *Loc. cit.*

una falta de sincronización entre ellos. Así, si vuelvo a mi biblioteca oscura y trato de encontrar mediante el tacto un libro que visualmente recuerdo sobre la mesa, es muy posible que me engañe y que tome en mi mano otro libro cercano. Esta falta de coordinación nos impide pensar también que los sentidos sean una garantía suficiente para encontrar verdad alguna. Lo mismo sucede si consideramos un solo sentido (frente a la extensión del desierto puedo pensar que hay agua en lugar de arena) y también cada uno de los sentidos considerados por separado puede engañarme. Fuente de engaños es la distancia de un objeto; un árbol, visto de cerca, me cubre con su follaje y puede parecerme grande; a cierta distancia el árbol se empequeñece hasta ser, a lo lejos, un mero punto en el horizonte. ¿Cuál es la verdadera dimensión del árbol? Los cuerpos que percibo se presentan mezclados; el árbol que veo está situado en la tierra y su visibilidad depende del lugar y de la luz. ¿Cómo discernir un objeto de los demás objetos que le rodean? También la cantidad de las cosas que percibo cambia mi percepción. Un grano de arena puede parecer duro; pero el conjunto de la arena que forma una playa parecerá suave a la vista y al tacto. ¿Cuál es la verdadera consistencia de la arena? Lo que percibo es, además, relativo a quien lo percibe. ¿Cómo decir cuál es su verdadero ser? ¿Cómo pensar que por el solo hecho de percibirlo yo ahora tengo la verdad de lo percibido en mi percepción? Los objetos son más o menos raros. Así, el sol que sale todos los días me sorprendería si no saliera; en cambio un cometa me sorprende cuando aparece en el cielo. La verdad que atribuyo a un objeto o a otro dependerá de mis propios hábitos perceptivos. Hasta aquí los nueve argumentos que se refieren a los sentidos. A ellos añade Enesidemo uno más que se refiere a las costumbres y dos que se refieren a la razón. Distintos pueblos tienen distintas costumbres, que por hábito y por educación, tienden a pensar como verdaderos. Pero de hecho, ¿quién tiene razón?; ¿los atenienses que creen en la democracia?; ¿los espartanos que creen en la monarquía y en la educación guerrera en manos del Estado?; ¿los romanos que desean un gobierno imperial? Nadie puede garantizarnos que unos tengan mayor razón que los otros. En cuanto a la razón, las pruebas que solemos dar son, ya un regreso al infinito, ya un círculo vicioso. Regreso al infinito cuando para probar la existencia del árbol tengo que regresar a la semilla

y, de ésta, regresar al árbol que le dio lugar, y de éste a la semilla que dio lugar al árbol, y así, infinitamente en una serie que lógicamente no tiene fin; círculo vicioso como cuando en los malos diccionarios defino una palabra mediante una segunda palabra la cual, a su vez, defino por la primera. La razón, eterno regreso o círculo continuo, no nos puede dar mayores seguridades que los sentidos. De ahí que Enesidemo, como su lejano maestro Pirrón, llegue a la conclusión de que para vivir libres de contradicciones el solo camino es la afasia y el solo fin esta inmovilidad contemplativa, esta atención a sí que es la ataraxia.

Los escépticos, como los estoicos y los epicúreos, tomaron uno de los aspectos de las grandes teorías clásicas y se quedaron solamente con este aspecto que se convirtió en la sola actitud posible. En el caso de los escépticos esta actitud proviene, lejanamente, de la que Sócrates mantenía cuando ponía en duda los juicios de los sofistas y sus propios juicios. A diferencia de Sócrates, los escépticos no dudaron con la intención de buscar la verdad, sino con la simple y clara intención de liberarse de todas las dudas en una actitud contemplativa de naturaleza inefable.

Los neoplatónicos

La escuela neoplatónica que se desarrolla principalmente en Alejandría, pertenece ya a un mundo donde las tradiciones griegas y romanas tienden a desaparecer. Filón de Alejandría, filósofo judío que trata de aplicar el platonismo a la Biblia, vive entre fines del siglo I a. C. y la primera mitad del primer siglo de nuestra era. Los padres de la Iglesia cristiana, desarrollan un pensamiento que es "escándalo" para griegos y romanos, ya a partir del siglo II. La escuela neoplatónica que inició Plotino (205-270) está en presencia de una serie de ideas, creencias y sentimientos que nada tienen que ver con los de la Grecia clásica ni aun con los de la Grecia de los siglos III y II.

Y es que el Imperio Romano, extendido a todas las regiones del mundo conocido, entra plenamente en un proceso que Gibbon llamó de decadencia y caída. Podría decirse, como dirá Quevedo en uno de sus sonetos: "En Roma a Roma misma no la hallas". La población de la antigua Grecia ha disminuido hasta tal punto

que en el siglo II ya casi no quedan habitantes en Esparta; las diferentes tribus bárbaras invaden el Imperio por todas sus fronteras y sus generales alcanzan rango de gobernantes y aun a veces de emperadores de Roma; crece la superstición hasta tal punto que ya Plinio el joven puede decir que hay más dioses que seres humanos: se llega a un sincretismo religioso y nacen en Roma los templos a Isis, la diosa egipcia, los cultos al Mitra de los persas y, poco a poco a pesar de la violencia de las persecuciones, penetra en Roma el cristianismo. Ante esta caída de las ideas clásicas y ante la presencia de las nuevas y contrarias ideas que aportan distintas y contradictorias creencias religiosas, algunos filósofos del siglo III quieren por última vez, renovarlas. El neoplatonismo se presenta como la última expresión del pensamiento grecorromano, una expresión que no deja de estar influida por las ideas y las creencias de aquellos mismos –cristianos, gnósticos, judíos– que combate. Por una parte el neoplatonismo representa la última expresión del pensamiento griego; por otra, y viendo hacia el futuro, su influencia habrá de hacerse presente en el pensamiento de los filósofos cristianos. En el capítulo siguiente habremos de precisar el desarrollo del cristianismo primitivo. En él podrá encontrarse un enfoque más completo de la época en que viven un Plotino (205-270), un Porfirio (*ca.* 234-*ca.* 305), un Jámblico (270-330) o un Proclo (*ca.* 410-485), en cuyos nombres se cifra la historia de la escuela neoplatónica. Consideremos aquí, en la figura de Plotino, el pensamiento neoplatónico como expresión última y también álgida de una tradición filosófica que vimos nacer en Platón.

¿Cuál fue la patria de Plotino? Ninguna seguridad al respecto. Sabemos, sí, que vivió en Alejandría, que fue discípulo de Ammonio Saccas y que se trasladó a Roma donde fundó su escuela y donde intentó, sin éxito, fundar una ciudad llamada Platonópolis, hija imaginaria de aquel Estado perfecto que deseaba Platón. Así lo describía, espiritualista puro, su discípulo Porfirio:

> El filósofo Plotino, que ha vivido en nuestros días, parecía como avergonzado de tener un cuerpo. Tampoco hablaba nunca de su familia ni de su patria, ni quiso permitir que nadie hiciera su retrato ni su busto, un día que Amelio le rogaba que se dejase pintar: "¿No basta ya, le dijo, con llevar esta *imagen* en que la naturaleza nos ha encerrado, sino que además ha de ser preciso trasmitir a la posteridad la imagen de esa imagen como si fuere un objeto que valiera la pena de ser contemplado?"[97]

Estas palabras de Porfirio definen con bastante claridad a su maestro. Filósofo del espíritu, negador de la materia, Plotino es mucho más un místico que un filósofo en el sentido clásico de la palabra. Como pensador místico, se nos presenta en los nueve tratados de las *Enneadas* que recogió piadosamente y publicó Porfirio. Esta actitud contemplativa, esta mística que, como veremos, quiere sobre todo renunciar a la acción, liga a Plotino con los filósofos del periodo helenístico aunque bien claras sean las diferencias entre su pensamiento y el de los epicúreos, estoicos y escépticos. Como ellos, si bien con espíritu religioso y místico, Plotino preconiza que la felicidad está en la contemplación.

La filosofía de Plotino se presenta como una interpretación jerárquica del universo. Su sistema es, ante todo, deductivo, puesto que parte de los principios más universales y absolutos para llegar a las consecuencias particulares y relativas. Dentro de esta jerarquía, por otra parte, lo particular adquiere sentido sólo por referencia a lo universal, lo relativo por lo absoluto. Veamos primero la estructura de este mundo jerarquizado. Podremos después entender cuál es el proceso de conocimiento que nos permite descubrirlo.

La realidad suprema es, para Plotino, el uno. Pero esta unidad, no es ya aquella unidad limitada de que nos hablaba Parménides. Influido por el cristianismo que su discípulo Porfirio combate, el uno de Plotino es, como el Dios de los cristianos, un ser infinito. De ahí que por su mismo carácter de infinitud sea, estrictamente hablando, indefinible. ¿Cómo podríamos nosotros, seres limitados, definir aquello que es por naturaleza infinito? Fuente de todo, el uno es inefable; origen del mundo, sobrepasa en su riqueza de ser todas las posibles determinaciones. Carece de sentido preguntarse cuál es el ser de la unidad, porque en realidad está más allá de las palabras, más allá de los conceptos, más allá de la lógica. Su realidad verdadera sólo podemos sospecharla. Podremos decir que es la primera causa en cuanto es uno y la causa final del todo en cuanto es el bien. Pero aun estas mismas pala-

[97] Porfirio, "Vida de Plotino", en Plotino, *Enneadas*, Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid, 1930, vol. I.

bras deben considerarse más como sugerencia de lo que este uno significa que como definiciones. Su infinita riqueza hace que, por riqueza misma, salga de sí, como una fuente que rebosa de agua. Esta riqueza hace que el uno fluya fuera de sí, desde toda eternidad, y que se produzcan las diversas emanaciones que habrán de llevarnos de la unidad a la realidad particular.

La primera y más alta de estas emanaciones es la del mundo inteligible. A él, mundo muy similar al de las ideas platónicas, podemos llegar mediante la razón. Su causa y su significación verdadera habrá que encontrarlas en el misterio infinito de lo uno, pero su realidad es comprensible de la misma manera que mediante la adecuada razón es conocible el mundo platónico de las formas. De ellas en Plotino como en Platón, podemos decir que son eternas, espirituales, esenciales. A diferencia de Platón deberemos decir que son las ideas que tiene el uno o, si se quiere, y más precisamente, las ideas que acerca de las cosas tiene Dios.

Del mundo inteligible y también por exceso y por riqueza surge, eternamente, el mundo del alma. Por un lado se trata, como en el *Timeo* de Platón –que fue la biblia de los neoplatónicos–, del alma del mundo; por otro lado, se trata del alma de cada uno de los individuos –hombres, animales, vegetales o piedras–, en cada uno de los cuales hay un principio inmortal. No se trata aquí de una inmortalidad personal, sino más bien, de una inmortalidad que regrese el alma del mundo al espíritu.

La materia, última de las emanaciones, debe entenderse no como un mundo de cuerpos o de seres sin alma, sino más bien como aquel receptáculo de que hablaba Platón y que Plotino precisa en estas palabras: "La materia es un sujeto [...] y un receptáculo de formas".[98] La materia es una pura indeterminación, una suerte de no-ser, un aspecto de la posibilidad. Podría decirse que cada una de las emanaciones es materia en relación a la emanación que la precede en orden jerárquico: así el alma es materia para que venga a darle forma el ser de las ideas y éstas son relación al principio absoluto que es la unidad.

En el mundo de Plotino todo nos remite a una realidad más alta, todo acaba por remitirnos, de la materia al alma, del alma al mundo de las ideas, al absoluto que es la unidad de Dios. ¿Cómo

[98] *Ibid.*, vol. II, p. 4.

llegar a entender este Dios que, por su misma infinitud sobrepasa toda posible definición? La única experiencia posible es, para Plotino, de orden místico. La mística, en efecto, permite la unión entre el sujeto y objeto, entre el alma y Dios. Y esta contemplación es posible porque en un mundo que se concibe como unidad, algo de esta infinitud que es el uno se encuentra en los individuos. En cuanto a esta contemplación misma, dejamos que de ella hable Plotino en sus propias palabras: "Cerremos los ojos del cuerpo para despertar los del espíritu, para despertar en nosotros otro ver que todos poseen, pero de que muy pocos hacen uso".[99] Mediante esta visión interior el alma encontrará "Aquel a quien llamamos naturaleza del Bien y que hace irradiar en torno a sí la Belleza".[100]

La mística de Plotino, contempladora, se diferencia de la mística cristiana. Para ésta, en efecto, la contemplación será un móvil que conduce a la acción. Más cercano a los místicos del Oriente, y aun a la ataraxia de epicúreos y escépticos, Plotino se queda con la contemplación pura, avergonzado de tener un cuerpo, desencarnado y entregado a la visión pura del absoluto. "Hay, por doquier, retorno al uno", afirma Plotino.[101] Pero esta visión del uno es lo que nos permite huir de la realidad que nos rodea, de las ilusiones de la materia y de las ilusiones del tiempo: "Cuando contemplamos, escribe Plotino, es para contemplar y poseer el objeto contemplado. La práctica, por ende, tiene como fin la contemplación".[102]

Obras de consulta

BROCHARD, Victor, *Les Sceptiques grecs*, Vrin, París, 1928.
GUYAU, J. M., *La moral de Epicuro*, Americalee, Buenos Aires, 1943.
HADOT, Pierre, *Plotin, ou la simplicité du regard*, Plou, París, 1963.
INGE, W. R., *The Philosophy of Plotinus*, 1928.
REYES, Alfonso, *La filosofía helenística*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959. [Breviarios, 147.]

[99] *Ibid.*, vol. I, p. 6.
[100] *Loc. cit.*
[101] *Ibid.*, vol. III, p. 8.
[102] *Loc. cit.*

SEGUNDA PARTE

CRISTIANISMO Y EDAD MEDIA

Del siglo I al siglo XIV

I. De san Pablo a san Agustín

La lenta caída del Imperio Romano arrastra, como un poderoso río, la caída de los sistemas clásicos de la vida y del pensamiento. Los hombres están, en toda la fuerza de la palabra, desorientados. Poco a poco, una nueva verdad, nacida en las tierras de Galilea, invade los dominios del Imperio Romano. La presencia del cristianismo viene a transformar radicalmente los modos de pensamiento hasta tal punto, que en una u otra forma, los nuevos conceptos, las nuevas creencias, se integran para siempre en la vida de Occidente. La nueva fe se hace vigencia, y la revelación de la vida cobra vida en el curso de la historia. Nada más emocionante que asistir al nacimiento creador, vivo de una vida siempre renovada, que se inicia con las enseñanzas de Jesús, de sus apóstoles y de los discípulos de los discípulos de sus apóstoles. A este surgimiento, podemos asistir, si analizamos la idea de los padres de la Iglesia cristiana, de san Pablo o san Agustín. Con ellos cambia el rumbo de la historia. Para apreciar este cambio veamos primero, cuál era el rumbo o el derrumbe de la vida social y política de Roma.

Desde que Poncio Pilatos es procurador en Palestina (25-30), hasta la total dispersión del Imperio Romano en el siglo VI, el panorama de la historia de Roma es el de una progresiva decadencia. En el curso del siglo I y durante buena parte del siglo II, los romanos dominan prácticamente todas las tierras que rodean al Mediterráneo. En el curso de estos dos siglos, grandes filósofos, como Séneca, Epicteto o Marco Aurelio, historiadores como Tácito, eruditos y humanistas como Plinio el joven, dan continuidad al desarrollo de una literatura de gran estilo que prolonga a Cicerón y Ovidio. Habría que observar, sin embargo, que muchos de los grandes escritores de la época son escritores satíricos –Petronio en el *Satiricón*, Marcial en la agudeza amarga de sus epigramas, Juvenal en sus sátiras–. Y es un hecho que la sátira

suele anunciar los comienzos de la decadencia de una civilización: un hecho que a pesar del vigor que demuestran las letras y las artes, a pesar también de la fuerza militar de Roma, nuevos grupos venidos del oriente y del norte de Europa mellan poco a poco la estructura de apariencia indestructible que el Imperio Romano presentaba a sus contemporáneos. Ya en el año 150, los godos llegan a las costas del Mar Negro, y unos sesenta años más tarde se instalan a orillas del Danubio, cara al imperio. La caída de Roma se precipita. Con la fundación de Constantinopla, el Imperio Romano empieza a dividirse por dentro hasta que en el año 395 ya no puede hablarse de un imperio, sino de dos imperios, el de Constantinopla y el de Roma. Permanecerá Constantinopla, llegará a considerar a Italia como parte de su imperio y habrá de perdurar en el Imperio Bizantino. Roma misma cesa de ser el imperio que fue. En el año 410, Alarico y su ejército visigodo saquean la ciudad de Roma y sólo la presencia del obispo León pone cierto coto al pillaje de los invasores. Será nuevamente León quien, a la cabeza de los sacerdotes de su diócesis romana, vuelva a poner coto relativo al saqueo de Roma por los vándalos que, provenientes del África del norte, desembarcan en Ostia y dirigidos por Genserico, saquean nuevamente Roma en 445. El Imperio Romano toca a su fin. Después de erigirse brevemente en reino independiente pasa a ser, desde 555, una provincia más del Imperio Bizantino.

En estos seis siglos de grandeza primero y de segura decadencia más tarde, el cristianismo se desarrolla y crece como un árbol que vigoriza sus ramas con la poda periódica de su propio sacrificio. Es verdad que los cristianos son pocos. A principios del siglo IV, no representan más de una vigésima parte de la población de Roma. Sin embargo, a fines del mismo siglo, el senado romano renuncia al paganismo (389). No puede decirse que por ello haya triunfado el cristianismo. Los cristianos siguen siendo una pequeña minoría y las diversas escuelas cristianas dan muchas veces lugar a disensiones internas, a herejías y a diversas formas de la heterodoxia. Lo que sí puede decirse es que el cristianismo se ha fortalecido y que las ideas que trae consigo son ya las ideas originales de los nuevos tiempos. Precisar estas nuevas ideas es presenciar el desarrollo de "la nueva revelación" que "se encuentra situada como una piedra de escándalo entre el judaísmo y el helenismo".[1] Las nuevas ideas modifican y cambian radicalmente los antiguos pensamientos en cuanto al conocimiento, en cuanto al concepto de Dios y en cuanto al sentido de la naturaleza, de la historia y del hombre.

Nuevas ideas en cuanto al conocimiento

El misterio de los misterios, el verdadero escándalo para helénicos y judíos, es la revelación de Dios en la persona humana y divina de Cristo. Las enseñanzas de los apóstoles se centran en este misterio de la encarnación. Y es esta misma revelación la que el cristiano está dispuesto a aceptar por la fe, como guía de una vida que adquiere su verdadero sentido si se dirige a la salvación eterna del alma. Ahora bien, la fe, creencia y convicción de las cosas que no se ven (san Pablo), no parece encuadrar en el marco de la antigua lógica, la lógica de la razón, que desarrollaron, siglos tras siglos, los filósofos de Grecia. Parece como si un elemento irracional al mismo tiempo que básico, viniera a introducirse en el cuerpo mismo del conocimiento cuando se nos dice que conocer es, principalmente, creer.

Ante la afirmación de una fe que cree precisamente en lo invisible, la actitud de los primeros cristianos viene a dibujar ya la actitud que tomarán más tarde, y hasta nuestros días, los filósofos de Occidente. Para todo pensador cristiano, la fe es el dato imprescindible, una de las tres virtudes cardinales. ¿Quiere ello decir que la fe debe oponerse a la razón? ¿Habrá una fe totalmente incomprensible y, por lo tanto, totalmente irracional? Tal es la actitud de los cristianos más extremosos que niegan la razón para mejor afirmar la fe. Desde este punto de vista, Tertuliano, nacido en Cartago hacia 160, no hace sino iniciar una línea de pensamiento que habremos de encontrar nuevamente en Kierkegaard o Unamuno. Fundador de la terminología que habrán de emplear los teólogos de los siglos posteriores, gran escritor en latín –el más grande de los escritores cristianos antes de san Agustín–, hereje por un exceso de puritanismo al final de su vida. Tertuliano es el más apasionado defensor del fideísmo. En

[1] Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, vol. I, Vrin, París, 1932, p. 22.

varias ocasiones, cuando discute los misterios del cristianismo y, en especial, cuando trata de explicar la presencia de Cristo en la hostia, afirma Tertuliano, "*credo quia absurdum*": "creo porque es absurdo". Lo que Tertuliano quiere decir no es que los misterios del cristianismo sean absurdos, sino, más precisamente, que lo que es absurdo es la razón. Si la razón es absurda, queda una sola vía para esta vía cristiana que es la de la salvación: la fe en toda su pureza.

No fue esta actitud radical la que predominó entre los Padres de la Iglesia cristiana, ni la que habrá de predominar durante la Edad Media. Ya san Pablo decía: "lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas".[2] Con esta frase, san Pablo indica que, además de la fe, es posible llegar a Dios mediante sus efectos, mediante la consideración racional de las criaturas cuya existencia carecería de sentido sin "lo invisible de Dios". Pero fue sobre todo san Justino mártir (*ca.* 100-*ca.* 165), quien estableció ya muy claramente las relaciones entre la fe y la razón. De las primeras intuiciones de Justino habrán de derivar las teorías de san Agustín, de san Anselmo, de santo Tomás o de Duns Escoto. Es bueno detenerse brevemente en el pensamiento de Justino quien ha sido llamado con justicia "el primer filósofo cristiano".[3]

Justino nació en Neápolis de Siria y pasó a Roma donde se convirtió aproximadamente a la edad de treinta años. Entre sus escritos son notables dos *Apologías*, una de ellas sobre la ilegalidad de las acusaciones contra los cristianos y otra sobre la demostración de las verdades cristianas. De igual importancia es el *Diálogo con el judío Trifón*. En él, Justino nos da variados datos autobiográficos mediante los cuales sabemos que, desde muy joven, estuvo en contacto con los filósofos. Fue, sucesivamente, discípulo de un estoico, un peripatético, un pitagórico y un platónico. Y si bien encontró más verdad en la filosofía de Platón que en ninguna de las demás filosofías de los griegos, sólo encontró la verdad en la fe cristiana cuando llegó a concebir un ardiente amor por los profetas, por aquellos hombres que son amigos de Cristo. La filosofía aparece como un ser de "muchas cabezas" y

[2] San Pablo, *Epístola a los romanos*, I, 20.
[3] Adalbert Hamman, *La philosophie passe au Christ. Justin*, Littératures Chrétiennes, París, 1958.

por lo tanto de muchas verdades, es decir, de poca verdad ya que tantas y tan distintas verdades son muy a menudo contradictorias. Esta contradicción de la filosofía no hace, sin embargo, que Justino desespere de su valor. Si la fe y el "ardiente amor" son los datos básicos y necesarios, es posible iluminarlos mediante la razón. En la *Primera apología*, escribe Justino: "Nadie creyó a Sócrates hasta que murió por lo que enseñaba. Pero para Cristo, los mismos artesanos y los ignorantes han despreciado el miedo a la muerte".[4] La cita de Sócrates es significativa. Justino, buen lector de Platón, de quien dijo que había leído los textos bíblicos sin acabar de entenderlos, toma como ejemplo de filósofo a Sócrates. Su idea es bien clara. Existen dos suertes de profetas: aquellos que lo son conociendo la palabra de Dios (los profetas bíblicos) y aquellos que lo son sin acabar de saberlo, sin tener conciencia total de la verdad (los filósofos griegos). Así, en la *Primera apología*, escribe: "Los que han vivido según el verbo son cristianos, aunque hayan pasado por ateos, como entre los griegos Sócrates, Heráclito y sus semejantes y entre los bárbaros, Abraham, Ananías, Azarías, Miqueas, Elías".[5] Los filósofos griegos adquieren derecho de ciudadanía en la nueva ciudad cristiana. Y con ellos, como ayuda a la fe, adquiere derecho de ciudadanía la razón. Como dice Gilson: "Justino no está lejos de decir con Erasmo: santo Sócrates, ruega por nosotros".[6]

La actitud de Justino en cuanto a las relaciones de la fe y la razón, es común a varios de los más importantes padres de la Iglesia, tanto en Occidente como en Oriente. Así, Gregorio de Nisa (335?-395?), afirmaba igualmente que la fe es absolutamente imprescindible, que en ella existen la única revelación y la única verdad absoluta, pero que mediante la razón puede probarse que Dios existe y aun comentar los textos bíblicos y evangélicos siempre que la razón no contradiga los datos seguros de la fe. Así también san Agustín, quien al describir su propia conversión dirá que su fe andaba en busca de la razón (*fides quaerens intellectum*) y establecerá de una vez por todas el principio según el cual la fe es la garantía absoluta de la salvación y que la razón es una ayuda

[4] *Ibid.*, p. 46.
[5] Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 29.
[6] *Ibid.*, p. 61.

para entender, en lo que sea posible entender, aquello que la fe nos revela.

La naturaleza de Dios

Si la fe pudo aparecer como un elemento irracional y una "piedra de escándalo" para los griegos y los romanos, ello se debe a que la verdadera piedra de escándalo residía en el concepto cristiano de Dios. Los griegos concibieron a Dios como un ser limitado y para ellos la perfección era sinónimo de limitación. ¿Qué significa el infinito para los griegos? En general un desorden, un caos, una nada. Ahora bien, con el cristianismo la naturaleza de Dios es la de un ser infinito cuya perfección reside precisamente en su infinitud. De ahí su "invisibilidad", de ahí que para alcanzar a entender a Dios sean necesarias la revelación, la encarnación y, en cuanto al proceso del conocimiento, una fe que vaya más allá de nuestra razón siempre limitada por todos los objetos en que piensa. ¿Cómo entender esta noción de la infinidad? Evidentemente no podemos formularla en términos totalmente racionales. Podemos, sí, sugerir su sentido. Así lo hace Étienne Gilson cuando compara la idea de infinito en Aristóteles y en el cristianismo. Vale la pena detenerse en su frase: "El infinito, dice Aristóteles, no es aquello fuera de lo cual no hay nada sino, al contrario, aquello fuera de lo cual hay siempre algo: el infinito cristiano es precisamente aquello fuera de lo cual no hay nada".[7] Para Aristóteles, el infinito es concebido como una línea a la cual pueden añadirse siempre nuevos puntos o como un triángulo cuyos tres lados pueden acrecentarse indefinidamente. Así concebido, el infinito es más bien una forma de la indefinición. De hecho el infinito aristotélico nunca es en acto, puesto que siempre podemos añadir algo en potencia. Por lo contrario, el infinito del cristianismo es precisamente lo que es, el único ser que es totalmente, el único que puede afirmar: Yo soy quien soy. Y este ser infinito, este Dios que es precisamente todo, es por la misma razón, en buena parte, incomprensible. El Dios cristiano, que

[7] *Ibid.*, pp. 4, 16.

se revela por la fe, sigue siendo siempre un "Dios escondido". Su infinitud es el ser y, para nuestro ser limitado, su misma infinitud es indecible, inefable, objeto principalmente de fe y, secundariamente, de razón.

Pero este ser infinito, infinito en acto, única presencia total y verdadera, no es solamente un concepto. Es un ser que se revela, que se nos entrega mediante la caridad, que nos crea por don de gracia y amor a partir de la nada. En una palabra: es un Dios vivo. Y estas tres nociones, caridad, creación, nada, son de nuevo revelaciones que los griegos no habían podido ni tan sólo sospechar. Dice san Pablo: "Si hablando lenguas de hombres y de ángeles, no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia y tanta fe que trasladase las montañas, si no tengo caridad, no soy nada. Y si se repartiese toda mi hacienda y entregare mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad, nada me aprovecha". Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza y la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad.[8]

Si ésta es la más alta de las virtudes en cuanto nos conduce a la contemplación de Dios, lo es precisamente porque el Dios del cristianismo es "él mismo" caridad, amor. *Deus est caritas*, Dios es caridad, dice el *Evangelio* de San Juan.[9] El uno de los neoplatónicos creaba, desde toda eternidad, por una suerte de necesidad que se originaba en un exceso de riqueza. Y este exceso emanaba en los inteligibles en el alma y en la naturaleza. El Dios cristiano crea por un acto libre de amor. El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, podrá decir con san Agustín: *pondus meum, amor meus*, "mi peso es mi amor": es decir, lo que me centra en mí mismo, lo que me hace hombre, es el amor que encamina hacia la beatitud. La relación entre el Dios y el hombre es un doble camino de amor por creación y de retorno a Dios por la misma virtud de caridad. Con la doctrina de la caridad –divina y humana– "cambian ya para siempre los horizontes y las perspectivas de la lectura occidental. Las cuestiones 'objetivas' se convierten en cuestiones 'personales'. Al diá-

[8] San Pablo, *Epístola I a los corintios*, 13.
[9] Joaquín Xirau, *Amor y mundo*, El Colegio de México, México, 1941.

logo sustituye la comunión. Y toda verdadera purificación es confidencia o confesión".[10]

El gran misterio del cristianismo, nueva "piedra de escándalo" para griegos y romanos, es éste: Dios de amor crea por amor al hombre, por amor encarna y se hace hombre para que el hombre pueda volver a Dios por este mismo camino de amor. Infinito, Dios es también tangible: perfecto, es también Dios y hombre en una misma sustancia. Si por un lado el cristianismo es así creación, es también, comunión personal de las personas con la persona del Dios vivo.

Romano Guardini ha hecho notar el cambio total, la inversión radical de los valores que entraña la nueva actitud cristiana. El cristianismo viene a enseñarnos que "el verdadero valor está en los pobres de espíritu, en los dulces, en los que lloran, los hambrientos, los misericordiosos, los de corazón puro, los pacíficos, los que sufren".[11] La virtud es, por excelencia, ejercicio de amor.

Si es nueva la idea de un Dios de amor, si es nueva igualmente la idea de un retorno a Dios mediante la beatitud de la contemplación, no lo es menos la idea de la creación.

En un texto atribuido al pastor Herma leemos: "Antes que nada, cree que existe un Dios único que lo ha creado todo y lo ha terminado todo, y que ha hecho que todo pasara de la nada a la existencia".

Es verdad que algunos de los filósofos griegos tuvieron la idea de una creación. Platón, en el *Timeo* habla de un Dios que crea al mundo. Pero esta creación había que concebirla como una construcción. Dado un mundo de esencias eternas y un receptáculo eterno de posibilidades, el demiurgo platónico mezclaba estos dos principios para dar lugar al mundo de los sentidos. El Dios cristiano crea de manera radical y absoluta, a partir de nada. ¿Cómo entender esta palabra? ¿Qué significa la nada? ¿No es verdad que de la nada nada puede surgir, como reza el texto clásico? La noción cristiana de la creación no implica, naturalmente, que el mundo creado surja de una suerte de "cosa" que llamamos nada. La nada no puede significar una suerte de ser, un "algo" del cual surge el universo. Lo que significa es esto: antes de existir, el mundo creado no existía; antes de haber mundo, el mundo no era. Dios, en su acto de caridad, crea el mundo, le otorga su ser y en este mundo crea al hombre y le otorga el ser que tiene, para que llegado el fin de la historia, el alma humana, el cuerpo espiritualizado y el mundo transformado se reintegren en el ser que los creó por caridad.[12]

[10] Romano Guardini, *El señor*, I, ii.

[11] *Cf.* Joaquín Xirau, *op. cit.*, pp. 42, 55.

El sentido de la historia

Naturaleza y hombre adquieren, con el cristianismo, un sentido histórico que no tuvieron antes entre los clásicos. No hay que pensar naturalmente, que los griegos y los romanos no tuvieran un sentido de la historia. Baste recordar los nombres de Tucídides o Herodoto, Tito Livio o Tácito para darse cuenta de la importancia que tuvo la historia entre ellos. La novedad que representa el cristianismo, ya latente en el libro que es la Biblia, es de otro orden. Para los griegos, la historia se reduce a una serie de hechos, de acontecimientos, de luchas. Los historiadores de Grecia y Roma son cronistas de la historia de sus propias ciudades, Estados o naciones. El cristianismo viene a decirnos algo radicalmente nuevo: todo es historia y todo, por ser historia adquiere sentido. Y efectivamente, si el hombre y el mundo son creados por Dios en el tiempo y han de tener fin en el tiempo, la historia humana, lugar donde podemos escoger entre la salvación eterna o la eterna condena, es lo más real en esta vida. Real y urgente. Si la vida de cada hombre y la vida de la humanidad entera se conciben como un camino de salvación, si esta salvación tiene que escogerse con plena libertad en la historia de cada uno de los hombres y de todos ellos en su conjunto, la historia adquiere una urgencia que nunca había tenido. De pronto todo se hace historia: la historia del hombre que lucha en vida para alcanzar una vida total después de la muerte. Para los griegos *había* historia. Para el cristianismo la vida *es* historia. De ahí que una de las grandes novedades que el cristianismo aporta es ésa: la filosofía de la historia, es decir, la tentativa por encontrar una ley que presida al nacimiento, el desarrollo y el apocalipsis de todas las cosas y de todos los hombres. La historia y, en cada individuo, el tiempo, son el lugar

[12] Étienne Gilson, *op. cit.*, vol. II, p. 184.

privilegiado de una elección definitiva. Por eso, como habremos de verlo en san Agustín, "el pensamiento cristiano ha sentido hasta la angustia el carácter trágico del instante".[13] Y a la filosofía de san Agustín, primera gran síntesis del pensamiento cristiano, debemos volver ahora los ojos. En él cada una de las nuevas ideas que acabamos de describir brevemente adquiere su lugar y se integra en un sistema vivo cuya característica principal es acaso este sentido histórico: esta evolución que es una filosofía cuando nace de esta evolución que es una vida, para conducir, más allá del tiempo y de la historia, a la verdadera vida.

Obras de consulta

COPLESTON, Frederick, *History of Philosophy*, vol. II, Newman, Westminster, 1955.

GILSON, Étienne, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, París, 1932.

TAYLOR, Henry Osborn, *The Medieval Mind*, vol. I, Cambridge, Harvard University Press, 1957.

WULF, Maurice DE, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2 vols., Vrin, París, 1934.

II. EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN

Vida y obra

En pocos filósofos, vida y filosofía llegan a coincidir como en san Agustín. En sus *Confesiones* san Agustín inaugura un nuevo género literario. Pero no es esto lo que más importa. Toda la obra de san Agustín es una confesión, palabra viva que nos revela un constante anhelo de verdad, de conocimiento y fe. "No salgas de ti mismo –dice san Agustín–, en el interior del hombre reside la verdad." A lo largo de su vida, san Agustín se esfuerza por encontrar dentro de su propia alma, la verdad que busca sin cesar, el

[13] *Ibid.*, p. 84.

Dios cuya imagen lleva dentro de sí: la filosofía de san Agustín es una constante revelación y un constante diálogo: revelación de vida interior; diálogo, dentro de sí mismo, con Dios y con los demás hombres. De ahí que su filosofía se presente siempre unida a su teología, a su psicología, a su moral, a sus polémicas con los herejes o a sus comentarios con los amigos. De ahí también que, para san Agustín, la filosofía sea una actitud total del hombre. Al pensador vivo le va en lo que piensa no sólo el pensamiento sino también la existencia misma.

Nacido en Tagaste, pequeña ciudad romana cercana a Cartago, en 354, Agustín, hijo de Patricio, pagano, y de Mónica, cristiana, que influye decisivamente en la vida del santo, recibe de niño una educación cristiana. Esta educación primera no le abandona del todo, si bien durante largos años Agustín pierde la fe. Después de asistir a las clases de los gramáticos en la cercana ciudad de Madaura, después de disgustarse con un estudio a base de repeticiones y de monótonas lecciones aprendidas de memoria, Agustín llega a la ciudad de Cartago –la más grande del imperio después de Roma y Constantinopla– a la edad de dieciséis años. De sus días de estudios primarios sólo conserva el interés por la lectura de Virgilio y de Apuleyo. La gran ciudad, con todos los placeres que ofrece a un espíritu ya de por sí ávido de placer, transforma al joven Agustín. Llega a tal grado la influencia del ambiente que Agustín confesará más tarde que en aquellos años se convirtió "en selva de varios y umbrosos amores".[14] Se aleja de su fe primera, se declara discípulo de Cicerón y se dedica a la práctica de la retórica. Pero ni el placer ni los ejercicios verbales satisfacen su inquietud. Frisa Agustín en los veinte años cuando lee el *Hortensius*, diálogo hoy perdido de Cicerón. Puede decirse que esta lectura es el inicio de un prolongado periodo de conversión. Pero un problema le atosiga –a la vez vivido y pensado–: el problema del mal. ¿Cómo pensar que un Dios todopoderoso, justo y bueno permita el mal? Durante algún tiempo Agustín cree encontrar la solución a su problema en las doctrinas de los maniqueos. Estos discípulos de Manes, crucificado en su Persia natal en 276, sostenían que el mundo está regido por dos principios: el bien y el mal, la luz y las tinieblas. Influidos por el cristia-

[14] San Agustín, *Confesiones*, II, 1.

nismo, los maniqueos pensaban que Manes era el Espíritu Santo; influidos por los gnósticos, creían poder resolver racionalmente todos los problemas teológicos. Esta mezcla de cristianismo deformado y de racionalismo atraía el espíritu lógico de Agustín.

Los maniqueos, sin embargo, formaban una secta cerrada, donde los iniciados eran minoría. Ansioso por encontrar la verdad, Agustín se dirige a Fausto, doctor maniqueo de paso por Cartago. Cuando Fausto le contesta que no puede resolver racionalmente todos los problemas que le plantea, Agustín desilusionado del maniqueísmo, cae en una etapa de escepticismo. Después de una breve estancia como profesor en Roma, viaja a Milán donde se conjugan tres influencias. La primera de ellas es la de los neoacadémicos, discípulos lejanos de Platón que solamente conservan de Sócrates una afición por la discusión siempre unida a la idea de que no puede alcanzar la verdad. Las otras dos, la de Ambrosio, obispo de Milán a quien con avidez "escuchaba disertar ante el pueblo",[15] y la de su madre Mónica, vuelven a conducirlo lentamente hacia el cristianismo. Tiene Agustín treinta años. Se dedica, con todo el fervor que pone siempre en sus acciones, a la lectura de Plotino, cuya filosofía habrá de influir poderosamente en el pensamiento futuro del filósofo. En 386 se retira a la finca de Casiaciacum, y allí convive con sus discípulos, su hijo Adeodato y su madre. Empieza la labor de meditación y empiezan también a salir de la pluma de Agustín los primeros escritos: *Contra académicos* (386), *De beata vita* (387). Bautizado, regresa Agustín con sus discípulos a Tagaste, donde vive una vida monástica, y se instala finalmente en Hipona, ciudad de la cual llega a ser obispo. Muere en 430 cuando la ciudad de Hipona está rodeada por las tropas vándalas destinadas a conquistar las provincias romanas de África.

La obra literaria de san Agustín se desarrolla entre 368 y el año de su muerte. Buena parte de esta obra está dirigida contra las diversas herejías que pululan por el mundo cristiano; buena parte de ella es una apología de la religión cristiana. A su fuerza espiritual se debe que, al morir, deje Agustín prácticamente unificada la Iglesia de África. Entre sus libros deben recordarse los *Soliloquios* (empezados en 386), *De la Trinidad* (escrito entre 400 y 416), *De la naturaleza del bien* (405). Pero si de sus obras tuviéramos que destacar los libros que mayor influencia y mayor vigencia han tenido en el mundo occidental habría que señalar las *Confesiones* (400) y *La ciudad de Dios* (escrita de 413 a 426).

[15] *Ibid.*, II, 23.

Tal es esquemáticamente, la vida de Agustín de Hipona.[16] Volvamos ahora los ojos a los temas esenciales de su pensamiento.

Duda y existencia

La duda socrática era parte de un método para llegar, más allá de la duda, al saber. En forma más sistemática, la duda cartesiana consistirá en dudar más que los escépticos mismos para quedar seguros de que si encontramos una verdad, esta verdad resulta ya indudable. La duda socrática conducía principalmente a una forma de la vida moral: la cartesiana va a ser una duda de orden intelectual. La duda de san Agustín, sin carecer de estos dos fines es mucho más una duda vital que puede trazarse en la vida del santo desde sus días en Cartago hasta los años de su conversión.

Varios problemas contribuyen a las diversas formas de la duda agustiniana. Él mismo nos cuenta cómo en sus años de Cartago "todavía no amaba y ya amaba amar".[17] Es claro para quien lea las *Confesiones*, que san Agustín siempre consideró que las tentaciones de su juventud le habían alejado de la fe. La inseguridad más profunda y a la vez el motivo más profundo de la duda provienen de esta carencia de fe. Pero sería falso pensar que esta carencia proviene tan sólo de una manera de vivir. Tiene también raíces teológicas en el problema del mal. Veremos más adelante la explicación que da san Agustín al problema del mal. Recordaremos, sin embargo, que en sus años de duda, éste fue probablemente el motivo más hondo de escepticismo (su aceptación a medias del maniqueísmo fue transitoria y le condujo, después de sus conversaciones con Fausto, a dudas más severas).

[16] La mejor fuente para la vida de san Agustín sigue siendo las *Confesiones*. Entre los resúmenes modernos pueden consultarse: Régis Jolivet, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, C.E.P.A., Buenos Aires, 1941; C. C. Martindale, "A Sketch of Life: St. Augustine", en *Saint Augustine, His Age, Life and Thought*, Meridian Books, Nueva York, 1960; J. D. Borger, *Saint Augustin*, Éditions de la Banconnière, Neuchâtel, 1948.

[17] San Agustín, *op. cit.*, III, 1.

El ánimo de san Agustín estaba abierto a la duda de los escépticos y así, a su llegada a Italia, vino a pensar que "más prudente que los maniqueos" fueron aquellos filósofos llamados académicos, al creer que debía dudarse de todas las cosas y al afirmar que el hombre no puede comprender ninguna verdad.[18]

Durante unos años san Agustín parece haber hecho suyos los argumentos de los escépticos. No por largo tiempo, pues a pesar del escepticismo, a pesar de la duda, había una verdad que se le aparecía fuera de toda posibilidad de dudar. En efecto, quien duda "tanto si está dormido como si está despierto, vive".[19] Un hecho hay indudable: el hecho de que el mismo que duda, al dudar existe. Es más: el hecho de dudar nos revela una verdad absoluta: la de nuestra vida. Así lo expresa san Agustín: "Si me engaño a mí mismo, soy, y así existo si me engaño a mí mismo [...] no me engaño a mí mismo cuando sé que existo".[20]

A pesar de todas las dudas –todas ellas de origen vital– encontramos una verdad que es también de carácter vital: la vida se me revela a cada paso como una verdad y una realidad que no puedo poner en duda: el que duda, vive.

El tiempo y la memoria

Parece que salimos por fin de dudas. Tenemos ya la certeza de nuestra propia vida. Un filósofo como Descartes hará surgir toda su filosofía de este conocimiento y de esta revelación del ser por el dudar mismo. No es el caso de san Agustín. En un sentido muy preciso puede decirse que san Agustín lleva el escepticismo más lejos que Descartes, que lo lleva hasta el centro de la vida misma.

Empieza así una nueva etapa de la duda agustiniana; la más crucial, la que nos lleva a preguntarnos si la vida tiene algún sentido, la que mejor se ajusta a aquella angustia que proviene "del carácter trágico del instante", como decía Gilson. Y en efecto, la vida transcurre en el tiempo. ¿No será necesario entender cuál es el sentido del tiempo para entender el sentido de la vida? Así lo

[18] *Ibid.*, v. 19.
[19] San Agustín, *De Trinitate*, XII, 21.
[20] *Loc. cit.*

piensa, lo siente y lo vive san Agustín quien dedica al análisis del tiempo las páginas más originales de las *Confesiones*.

Los filósofos griegos se habían ocupado escasamente del tiempo. Acaso Heráclito sea quien más se acerque a las ideas del tiempo que se desarrollan a partir del cristianismo y después de él, Aristóteles, que nombra el tiempo explícitamente, hace de él una forma del movimiento y considera que el tiempo es el movimiento con medida.[21] San Agustín no podía aceptar esta idea física del tiempo. Cuando medimos el tiempo de un movimiento podemos hacerlo tan sólo porque ya tenemos antes una noción del tiempo: "Cuando un cuerpo se mueve, yo mediante el tiempo mido cuánto se mueve desde que empieza a moverse hasta que se detiene".[22] El tiempo así no es una *cosa*, un objeto físico en movimiento, sino algo que pertenece a mi manera de ser y de contemplar las cosas. El tiempo es parte del alma. Y si el tiempo es *mi* tiempo, si el tiempo es mi conciencia y la conciencia de mi vida; cabe preguntarse en qué consiste este tiempo que es parte integrante de mi ser humano. "En ti mido yo los tiempos, alma mía."[23] Pero, ¿cuál es la naturaleza de este tiempo mediante el cual puedo medir las cosas precisamente porque el tiempo es el alma misma? Podemos descomponer el tiempo en tres momentos: el pasado, el presente y el futuro. Pero preguntarse por el ser del pasado es una contradicción ya que el pasado ha dejado de ser: y es igualmente contradictorio preguntarse por el ser del futuro, ya que el futuro todavía no es. Nos queda el presente, pero el presente, es un constante paso, un constante dejar de ser y un constante todavía no ser. El instante presente se rompe en fragmentos de instante, y cada uno de estos fragmentos deja de ser. Pasado, presente, futuro, se me presentan como formas del no ser. ¿Y mi vida, mi vida que estaba hecha de tiempo? Ha llegado san Agustín a lo más hondo de su duda. La vida que parecía una certidumbre indudable, viene ahora a deshacerse en migajas de tiempo que son migajas de una constante desaparición. "He venido a caer en los tiempos cuyo orden desconozco, y tumultuosas variedades desmenuzan mis pensamientos, las íntimas entrañas de mi alma."[24]

[21] El tema será discutido en relación con las filosofías de Descartes, Leibniz, Hume, Kant y, en nuestro siglo, las de Bergson, Heidegger y Sartre.
[22] San Agustín, *Confesiones*, XI, 31.
[23] *Ibid.*, XI, 36.
[24] *Ibid.*, XI, 39.

La duda real, profunda, que es cuestión de vida, es en san Agustín muy exactamente esta duda en que nos pone el análisis de un tiempo que se quiebra y desaparece en cuanto empiezo a querer fijar sus momentos.

¿Cómo salir de esta duda? ¿Cómo salvar estas "variedades" que "desmenuzan [...] las íntimas entrañas de mi alma"?

El análisis que hemos llevado a cabo hasta aquí es de orden lógico y la lógica nos dice que el tiempo no existe, que nosotros mismos no existimos. A este análisis lógico podemos añadir un análisis psicológico, mediante el cual veremos el sentido del tiempo y, por así decirlo, la presencia misma del tiempo.

Cuando decíamos que el pasado no es y que no es el futuro, acaso estábamos abusando de una forma esquemática y externa de analizar. Hay un hecho concreto: por más que pase el tiempo yo sigo en presencia de mí mismo. ¿Qué es lo que hace posible esta presencia? De hecho, y hablando con todo rigor, no podemos hablar de un pasado en sí, de un presente en sí y de un futuro en sí. Podemos hablar, *ahora*, en este *constante ahora* que es nuestra vida, de "presente de pasados, presente de presentes, presente de futuros".[25] Mientras vivo, estoy en mi presente, y *estoy* en él gracias a lo que san Agustín llama una atención vital, una atención a la vida. Y en ella, en esta presencia constante de mi conciencia y de mi vida, viene a darse el futuro bajo la forma de la previsión y viene a darse el pasado bajo la forma de la memoria. Cuando san Agustín nos dice que el tiempo es "distensión"[26] quiere decir precisamente que en oposición a un tiempo que se disuelve si lo analizamos desde fuera, mediante categorías puramente lógicas, existe un tiempo que no se disuelve y no se desmenuza, un tiempo que es el de nuestra estancia mientras estamos en esta vida, un tiempo que es una correlación constante de nuestros recuerdos y nuestras esperanzas centradas todas en la atención vital que es nuestra vida misma. Claramente lo dice san Agustín:

> ¿Quién niega que los futuros aún no son? Y con todo hay todavía en el alma espera de futuros. Y, ¿quién niega que los pasados ya no son? Y, con todo, hay aún en el alma memoria de los pretéritos. Y, ¿quién niega que el tiempo presente carece de espacio puesto que pasa en un punto? Y con todo perdura la atención por la cual puede pasar a ser ausente lo que es presente.[27]

[25] *Ibid.*, XI, 26.
[26] *Ibid.*, XI, 33.

Ahora bien, de estas tres distensiones del alma –atención, previsión, memoria– ¿cuál es la más importante? No cabe duda de que es la memoria. San Agustín nos dice: "soy yo quien recuerda, yo alma"[28] y, hablando de la memoria: "no puedo decirme distinto a ella".[29] Esta primacía de la memoria proviene de dos hechos: sin ella me sería imposible pensar. ¿No ve san Agustín en la palabra *cogitare*, "pensar", una forma del "recoger", del "recordar"?[30] Y en efecto, si imagináramos un ser sin memoria, sería también un ser sin pensamiento, puesto que pensar consiste en relacionar, ligar, atar cabos para llegar a conclusiones. Sin la atención me sería imposible atar estos cabos, pero sin el recuerdo me sería imposible tener los cabos para poder atarlos mediante la atención. Esta primera razón es, sin duda, fundamental. Pero existe una segunda razón para decir que la memoria es privilegiada. Ésta: en la memoria está presente Dios mismo. Dios está en "el aula inmensa de mi memoria".[31] Es verdad que para san Agustín, Dios se revela en el mundo que ha creado. Pero Dios se revela, sobre todo, en cuanto regresamos a nosotros mismos y vemos que nuestra conciencia memoriosa es una imagen –la única que *tenemos*, la única en que *estamos* mientras vivimos– de la eternidad.

Así es como adquiere pleno sentido la frase de san Agustín tantas veces citada: "No salgas de ti mismo; vuelve en ti. En el interior del hombre habita la verdad". Ir de camino hacia la verdad es más bien regresar a nosotros mismos. Veamos, desde dentro, el sentido de este camino; veamos también el sentido de este último objeto del conocimiento que es, en la vida y en la obra de san Agustín, Dios mismo.[32]

[27] *Ibid.*, XI, 37.
[28] *Ibid.*, XI, 25.
[29] *Loc. cit.*
[30] *Ibid.*, XI, 18.
[31] *Ibid.*, X, 14.
[32] Este análisis del tiempo y la memoria tiene evidentes parecidos con los que en nuestro siglo lleva a cabo Bergson. Es posible que esta similitud proceda de que tanto san Agustín como Bergson fueron lectores apasionados de Plotino en quien podrían encontrarse semillas de este análisis del tiempo. Para la idea de la presencia, *vid.* Ramón Xirau, *Sentido de presencia*, Tezontle, Fondo de Cultura Económica, 1952.

El conocimiento y la existencia de Dios

Decir que Dios está en nuestra memoria no es decir que Dios se confunda con nuestra memoria. Entre ésta y Dios mide la misma distancia que mide entre lo finito y lo infinito. De ahí que para san Agustín, como para todos los pensadores cristianos, sea necesario ante todo un acto de fe y que el camino más exacto del conocimiento sea el camino que nos ofrece la fe, unida aquí, como en san Pablo, a la caridad. *Pondus meum, amor meus* (peso mío, amor mío), dice san Agustín, en el *De trinitate*. El alma, por su propio peso, de amor, gravita hacia Dios. Pero si la fe y la caridad son las vías *sine qua non* de toda la filosofía agustiniana, no quiere ello decir que deba prescindirse de la razón. Bien es verdad que para san Agustín está la fe primero: "si no puedes entender, cree para poder entender".[33] Pero no es menos cierto que la fe, para no andar a ciegas, debe ir en busca del intelecto (*fides quaerens intellectum*).

Los medios naturales (sensación, intelecto, razón) vendrán así en ayuda de los caminos sobrenaturales de la fe y la gracia divina.

El mundo natural, no es en san Agustín tan importante como va a serlo para santo Tomás. Sin embargo, el mundo natural es el mundo creado por Dios y, en cuanto creación divina, conduce a Dios. Es acaso este respeto hacia las creaciones divinas lo que hace pensar a san Agustín, en curiosa coincidencia con los epicúreos, que las sensaciones no nos engañan. Sin darnos certidumbre, las sensaciones nos dan por lo menos la certeza de que existe un mundo del cual provienen y al cual se refieren. Este mundo es el que, de creatura en creatura, nos conduce a Dios.

La prueba de la existencia de Dios mediante las creaturas procede en san Agustín de esta creencia en el origen divino del universo creado. Pocas veces se ha presentado la prueba por la contingencia como en este párrafo de las *Confesiones*:

> ¿Y qué es eso? Pregunté a la tierra, y dijo: "No soy yo", y lo mismo confesaron todas las cosas que hay en ella. Pregunté al mar y a los abismos y a los *reptiles de almas vivas*, y contestaron: "Nosotros no somos tu Dios; busca por encima de nosotros". Pregunté a las auras que respiramos y dijo el aire todo con todos sus habitantes: "Se engaña Anaxímenes; yo no soy Dios". Pregunté al cielo, al sol, a la luna, a las estrellas: "Tampoco somos el Dios que buscas", me dijeron. Y pregunté a todas aquellas cosas que rodean las puertas de mi carne: "Habladme de mi Dios que vosotras no sois; decidme algo de 'Él' ". Y clamaron con gran voz: "*Él es quien nos ha hecho*".[34] "Mi mirada era mi pregunta y su respuesta, su apariencia".[35]

[33] San Agustín, *Confesiones*, XVII, 23.

Pero si el mundo de las cosas nos conduce a Dios, el camino que a él nos conduce es, principalmente, el de nuestra alma en la cual está presente Dios mismo. De esta existencia son prueba las verdades absolutas de la lógica y de las matemáticas. ¿De dónde provendría una verdad matemática? ¿De nosotros mismos? Pero si viniera de nosotros, seres relativos como somos, no serían absolutas las verdades de la matemática. Para que lo sean se necesita la existencia de un ser que sea verdad absoluta.

Penetremos más aún en el interior de la eternidad. De acuerdo con san Agustín, todos los hombres reciben la iluminación que Dios les otorga. Así, conocer a Dios es volver a esta luz primigenia y reveladora. En un párrafo paralelo a aquel mediante el cual el filósofo alcanza a Dios por la consideración de las creaturas, llega al conocimiento de la divinidad por la inspección de su propio ser:

> Tengo al alcance de la mano un cuerpo y un alma, uno exterior y la otra interior. ¿En cuál de los dos había de buscar a mi Dios, que ya había buscado por los cuerpos desde la tierra hasta el cielo[...]? Mejor sin duda lo interior. Pues a él, como presidente y juez, le venían a traer los mensajes corporales, las respuestas del cielo y de la tierra y de todas las cosas que hay en ellos, cuando decían: "No somos Dios" y "*Él es quien nos ha hecho*". El hombre interior conoció estas cosas por el ministerio del exterior: yo interior conocí estas cosas, yo, yo alma.[36]

Como en la filosofía de Platón, tanto el mundo como el hombre existen por participación. El ser en el cual participan todas las

[34] Con esta respuesta, san Agustín cita de la Biblia (*Salmos*, 99, 3).

[35] San Agustín, *Confesiones*, X, 9.

[36] *Loc. cit.*

cosas es el creador mismo, quien, en su perfección, las trasciende a la vez que las ilumina. Y si las ilumina es porque en Dios existen las ideas, aquellas mismas ideas platónicas, esencias de las cosas, que ahora se convierten en ideas vivas, puesto que son los pensamientos de Dios.

En realidad hablar de pruebas de la existencia de Dios en san Agustín es, sin ser falso, algo arbitrario. Gilson ha visto que toda la filosofía de san Agustín, todo su pensamiento conduce a Dios. Habría que hablar más bien de una sola vía en la cual coinciden la razón, la fe y la caridad, en busca de una revelación que surge del mundo creado y del alma cuando ésta regresa a sí misma y encuentra que en ella habita la verdad.

El alma. El bien y el mal

El pensamiento todo de san Agustín donde son inseparables los datos de la fe y las especulaciones de la razón nos ha llevado a ver cómo el alma llega a darse cuenta de una verdad increada, eterna y perfecta. Sería incompleto el análisis de las ideas, especialmente de las nociones metafísicas que desarrolla san Agustín, si no nos refiriéramos a dos problemas que fueron para él vitales: el destino del alma y el de la naturaleza del mal.

En cuanto al primero es necesario recordar una vez más que el destino del alma, destino por naturaleza inmortal, debe aceptarse por motivos sobrenaturales, es decir, por razones de fe. Aquí, sin embargo, como en los problemas anteriores, la razón constituye una ayuda. A probar la inmortalidad del alma dedica san Agustín el *De inmortalitate animae*, uno de sus tratados más breves y más precisos.

Son muchas las pruebas que da san Agustín, pero pueden reducirse a tres: la prueba por la presencia de la ciencia en el alma, la prueba por la razonabilidad del alma y la prueba por el carácter vital del alma.

El alma es sujeto de la ciencia. Ello no significa que la ciencia pueda confundirse con el alma, sino, simplemente que el alma posee la capacidad de desarrollar la ciencia. Ahora bien, la ciencia se refiere a entes inalterables, siempre idénticos a sí mismos, es decir, a verdades eternas. Las verdades matemáticas son de esta naturaleza. Si el alma es capaz de entender estas verdades inmutables, ello quiere decir que hay algo en el alma que es igualmente inmutable, que es eterno y, por lo tanto, inmortal.

Algo semejante sucede con la razón. De la razón podemos decir que es o el espíritu o parte del espíritu. Ahora bien, la razón, que es precisamente aquel principio mediante el cual entendemos la ciencia, ha de ser, como ésta, inmutable o, por lo menos, poseer ciertas características inmutables. De ser así, hay que aceptar que la razón y con ella el espíritu, o por lo menos parte del espíritu, es inmortal.

El alma es, además, principio de vida. Si consideramos que el alma es el principio del cuerpo y aquello que da movimiento al cuerpo, no puede ser ella misma sino una sustancia viva, inmutable por relación con un cuerpo que se mueve. En otras palabras, lo que es vida y lo que es vida en forma sustancial no puede dejar de ser vida y es, por lo mismo, vida inmortal.

Más honda fuente de preocupaciones fue para Agustín el problema del mal. El problema le preocupó en cuanto a la conducta de los hombres y en cuanto a su relación con la vida moral, pero le preocupó sobre todo en cuanto a la comprensión de la presencia del mal y en relación con la existencia de Dios. En *De natura boni contra manicheos*, san Agustín trata principalmente el problema metafísico y teológico del mal.

Consideremos un caso concreto: el de una enfermedad. Toda enfermedad nos quita fuerza y energías, reduce en algo nuestro modo de ser. Por otra parte, todos consideramos la enfermedad como un mal. Y de la misma manera que la enfermedad es una falta de salud, el insulto o la violencia pueden ser falta de caridad, y el crimen falta del sentido de la justicia. En todos estos casos concretos el mal se presenta, por una parte, como carencia de un bien y, por otra, como una negación de nuestro propio ser. Si generalizamos a partir de estos ejemplos y nos preguntamos qué es el mal, podremos pensar, con san Agustín, que el mal es siempre una falta, una falla, una carencia. De este modo el bien se identifica con el ser, el mal con la falta de ser. El bien supremo es también el ser supremo de Dios; el mal absoluto sería una pura hipótesis, una inexistencia, ya que habría que hacerlo coincidir con el no-ser.

La misma idea puede expresarse en forma positiva: todo lo que existe, en cuanto existe según la forma de ser que le es pro-

pia, es un bien; el mal es la renuncia o la carencia de este ser. La materia definida al modo aristotélico como posibilidad, no es un mal en sí aunque carece de los bienes que tienen en sí los seres que no sólo son posibles sino que además son reales. Y el mismo pecado debe interpretarse no como "el deseo de una naturaleza mala", sino como "el abandono de una mejor". Al referirse al pecado original, dice san Agustín: "El hombre no apeteció una naturaleza mala cuando echó mano al árbol prohibido; sino que dejando lo que era mejor, cometió por sí un acto malo".[37]

El mal es relativo. Lo que existe verdaderamente es siempre un bien. Y si el mal es relativo y es falta de ser, no puede limitar a Dios perfecto y bueno.

El mundo es concebido por san Agustín, como un todo armónico, este mismo todo armónico que, de grado en grado, de ser en ser, nos conduce a Dios. Y este mundo que, en cuanto es, es por Dios, es un bien en cuanto se refiere al bien supremo en el cual participa.

Los maniqueos concibieron al mal como una sustancia, una naturaleza y un ser. Y éste fue su error. Su principal error fue, de acuerdo con san Agustín, concebir el mal como un ser existente y, al hacerlo así, llegaron a contradecirse puesto que atribuían al mal el ser que es, precisamente, el bien. Pocos párrafos expresan con tanta claridad como éste el pensamiento de Agustín:

> Llamamos voz grave a la contraria a la voz aguda, y desagradable a la voz contraria a la armoniosa; pero si quitas completamente toda clase de voz resulta el silencio donde no hay ninguna voz [...] Así las cosas claras y las cosas oscuras se nombran como dos contrarios, y sin embargo las cosas oscuras tienen algo de luz, y al carecer completamente de ella, resultan entonces las tinieblas, ausencia de luz como el silencio la ausencia de voz.[38]

Las dos ciudades

La ciudad de Dios puede concebirse como una larga polémica escrita por un cristiano que quería demostrar que la caída del Imperio Romano no se debe a la presencia del cristianismo en Roma, sino a los propios errores de los paganos. Pero el libro ofrece también la primera filosofía de la historia, la primera tentativa que se haya hecho por buscar una explicación que abarque el desarrollo completo de la historia humana.

[37] San Agustín, *De natura boni contra manicheos*, XXX, 10.
[38] *Ibid.*, XV.

La historia que refiere san Agustín es la que empieza con la creación del hombre y la que habrá de terminar con el juicio final. Esta historia es la historia de una elección entre dos ciudades, la ciudad perecedera de los hombres y la ciudad eterna que los primeros cristianos simbolizaron en la Jerusalén Celeste. "Dos amores fundaron dos ciudades, es a saber: la terrestre, el amor de sí propio hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial, el amor a Dios hasta llegar al desprecio de sí propio. La primera puso su gloria en sí misma y la segunda en el Señor."[39]

Un amor mal entendido, una forma egoísta del amor, nos llevará a preferir la vida terrestre y las formas de la civilización terrestre; la práctica de la caridad conducirá a preferir la ciudad de Dios. Esta elección es tanto una elección de los pueblos mismos como una constante elección de cada uno de los individuos en cada uno de los pueblos de la Tierra. En la historia de las dos ciudades puede verse la historia de la salvación o de la condena de las civilizaciones y de los individuos.

Si pasamos a la historia concreta de las dos ciudades, podremos dividirla en tres etapas. En un principio las dos ciudades andaban confundidas en la confusión misma de la caída. Con Abraham empiezan a distinguirse. La ciudad celeste es la que realizan en sus profecías y en sus visiones los profetas de Israel; la ciudad terrestre está constituida por el resto de la humanidad. Aun dentro de la ciudad pagana y aun sin que los paganos tengan conciencia de lo que hacen, existe ya un descubrimiento velado y apagado de la ciudad celeste especialmente presente en la obra de Platón.

Con el nacimiento del cristianismo, las dos ciudades vuelven a mezclarse. Pero ahora la mezcla ya no es una confusión. Si en Israel la Iglesia se limitó a un solo pueblo, con el cristianismo la Iglesia llega a todos los pueblos. Lo cual no significa que todos los hombres sean cristianos ni que todas las sociedades y ci-

[39] San Agustín, *La ciudad de Dios*, XIV, 28.

vilizaciones sean ya perfectas. Significa, sí, que todos los pueblos pueden participar en la revelación providencial. No significa tampoco que haya que negar la existencia de la ciudad terrestre que es solamente mala cuando trata de ser un fin en sí misma. Se trata, más bien, de afirmar la existencia, por encima de la ciudad de los hombres, de una ciudad donde lo que importa es la salvación del alma de cada uno de los hombres que la componen. Esta primacía de la ciudad de Dios responde muy a las claras a la idea cristiana de que este mundo es el lugar donde elegimos entre la salvación eterna o la eterna condena. Así, quien se atenga tan sólo a la ciudad terrena, quien por ello mismo viva atento tan sólo al "amor de sí propio", habrá de condenarse. Quien sea capaz de vivir en "desprecio de sí propio", salvará su alma y su vida. Esta ciudad de tránsito habrá de realizarse plenamente en la Jerusalén Celeste.

"Para san Agustín, la ciudad de Dios no es el milenio concreto de los apologistas más antiguos, ni es tampoco la Iglesia jerárquica visible. Es una realidad trascendente e intemporal [...] que guarda alguna semejanza con el concepto neoplatónico del mundo inteligible." Esta ciudad trascendente, modelo y orden de todas las ciudades que no sólo quieren su propio bien en los límites de su propio amor, es una sociedad trascendente en la cual "el rey es la verdad, la ley es el amor y la duración es la eternidad".[40]

Obras de consulta

COPLESTON, Frederick, *History of Philosophy*, vol. II, Newman, Westminster, 1955, pp. 40-90.

DAWSON, Christopher, *et. al.*, *St. Augustine, His Age, Life and Thought*, Meridian, Nueva York, 1960.

GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, París, 1943.

JOLIVET, Régis, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, C.E.P.A., Buenos Aires, 1941.

LEFF, Gordon, *Medieval Thought*, Penguin, Harmondsworth, 1958, pp. 32-54.

[40] Christopher Dawson, "St. Augustine and His Age", en *St. Augustine, His Age, Life and Thought*, pp. 66-67.

III. SIGLO XI:
DEL RENACIMIENTO CAROLINGIO A SAN ANSELMO

Por Edad Media se solía entender este largo periodo que va de la caída del Imperio Romano hasta el siglo XV. Un espíritu racionalista, que empieza a manifestarse desde el Renacimiento, pensó ver en este largo espacio de nueve siglos una época oscura. Una suerte de larguísimo paréntesis en el cual la historia se había detenido. La Edad Media estática, mal estudiada y rechazada en bloque, separaba, así, dos periodos luminosos; el mundo clásico y el mundo moderno que empezaba, al creer de los renacentistas, con el doble movimiento de retorno a las épocas clásicas y la tendencia a un conocimiento racional y científico.

Este corte arbitrariamente trazado en el curso de la historia es, naturalmente, falso. Ya desde el Romanticismo y sobre todo a partir de los estudios de historiadores, críticos, filósofos del siglo XX, se ha disipado poco a poco esta idea de una edad "media", infecunda y retrasada. De hecho no existe tal edad mediana o intermedia. Existió un largo tiempo de desarrollo que tiene tanto valor por sí mismo como por cuanto influye en el desarrollo de este mismo pensamiento moderno que quiso negar su existencia o, por lo menos, su validez.

Es fácil encontrar a lo largo de la Edad Media, una serie de constantes fijas: la centración de la vida toda en Dios; la creencia en que la verdadera vida habrá de realizarse en otro mundo; la subordinación de las actitudes vitales, artísticas e intelectuales a la teología y al conocimiento de la divinidad. Pero si son muchas las constantes, son más las variables tanto en la interpretación de esta dependencia de lo divino como en el desarrollo histórico que nos conduce de una sociedad realmente primitiva en los primeros siglos a una complejísima estructura social, artística e intelectual a partir del siglo XI. Estas variables se encuentran tanto en el espacio como en el tiempo.

En el espacio, primero. Y es que de hecho participan en esta Edad Media, no sólo el mundo occidental –los restos más o menos organizados del antiguo Imperio de Occidente–, sino el Imperio Bizantino, teocéntrico, gobernado por un césar que es a la vez autoridad religiosa última e indiscutible, imperio profunda-

mente centralizado en torno a la mayor ciudad de Europa: Constantinopla. Por otra parte, digno de mención por su valor intrínseco tanto como por su influencia en el mundo cristiano, se desarrolla, a partir de 632 (fecha de la muerte de Mahoma), el Imperio Musulmán que habrá de dominar durante varios siglos el mundo de las ciencias, de las técnicas y aun de la política mediterránea.

Aparte de esta diferenciación en el espacio –que de hecho podríamos encontrar aún en el mundo de Occidente– hay dentro de la misma civilización occidental una constante variación hacia formas más complejas y más completas de gobierno, de arte y de pensamiento. A riesgo de esquematizar, la historia medieval puede dividirse en los siguientes periodos: el que va de la caída del Imperio Romano –simbolizada por la entrada de Atila en Roma en 432– hasta el renacimiento carolingio de los siglos VIII y IX; el que, después de una era de verdadera oscuridad, alcanza verdadera originalidad en el siglo XI; el que madura y sintetiza las visiones pasadas y prepara las del porvenir a lo largo de los siglos XII y XIII; el que viene a desembocar al Renacimiento desde la segunda mitad del siglo XIII hasta el siglo XIV.

Atengámonos aquí a los dos primeros periodos teniendo siempre en cuenta que es una de estas épocas de acarreos cuya síntesis –la primera gran síntesis medieval– se encuentra en la obra de san Anselmo.

El renacimiento carolingio

A fines del siglo VIII, Europa estaba amenazada por los árabes que habían invadido España y Sicilia y amenazaban a Francia y a Italia. Guiados por una fe guerrera cuya fuerza parecía incontenible, los árabes se lanzaron al ataque de Francia. Cerca de Poitiers, Charles Martel derrotó al ejército árabe en una de estas batallas decisivas para el curso de la historia. La victoria vino a fortalecer la dinastía de los reyes carolingios y a consolidar su dominio durante el reino de Carlomagno. Coronado en Roma, emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico –primera tentativa cristiana de unidad imperial y religiosa–, Carlomagno gobernó sobre un vasto territorio que comprendía Francia y Alemania. Poco tiempo duró el nuevo imperio que se disolvió al repartirse entre los hijos del emperador. Pero a pesar de su brevedad fue decisivo en el desarrollo cultural de Europa.

Carlomagno, "el de la barba florida" que nos describe la *Canción de Rolando*, llegó a gobernar con un alto sentido de la unidad de su imperio y un no menor sentido de interés por las cuestiones de la cultura. Una de sus preocupaciones principales fue la transformación cultural de sus súbditos. Con este propósito fundó las principales escuelas de los primeros siglos de la Edad Media. Una de ellas, ligada a la corte, tomó el nombre de la Escuela del Palacio, las demás fueron escuelas adjuntas a los principales conventos (Saint Gall, Corbie, Fulda), y se enfocaron, ya a la educación de los monjes (*schola claustri*), ya a la educación de los ciudadanos (*schola exterior*). También los obispados llegaron a ser importantes centros de cultura.

Como Carlomagno no encontró maestros capacitados en sus dominios, los hubo de buscar en España, en Italia y, muy principalmente, en las islas Británicas. De hecho el reorganizador de la Escuela del Palacio y, como ha dicho Guizot, el ministro de cultura de Carlomagno fue un monje inglés: Alcuino. Educado en el monasterio de York, donde existía la mejor biblioteca de Europa, Alcuino no fue un pensador original. Su importancia histórica está ligada al desarrollo de la escuela palatina, donde se formalizó la enseñanza de las siete artes liberales: el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (geometría, aritmética, astronomía y música). Esta división en "letras" y "ciencias" se mantuvo muy ampliada y detallada en el curso de la Edad Media y dio lugar a la enseñanza universitaria del siglo XIII. Los discípulos de Alcuino, se dedicaron a propagar la cultura de la Escuela del Palacio. Entre ellos debe recordarse el preceptor de los alemanes, Rábano Mauro.

Si bien estos maestros fueron sobre todo organizadores y repetidores, Juan Escoto Erígena (810-*ca.* 877), nacido en Irlanda, fue ya, en pleno siglo IX, el primer gran pensador original de la Edad Media.

El pensamiento de Escoto Erígena procede, en buena parte, de las enseñanzas de san Agustín, y en no menor parte de las de los neoplatónicos y, especialmente, del Pseudo-Dionisio Areopagita. El Pseudo-Dionisio, cuya identidad no ha sido posible fijar cla-

ramente, fue un teólogo bizantino cuyas obras gozaron de gran fama durante toda la Edad Media. Místico cristiano, el Pseudo-Dionisio inició las llamadas *vía negativa* y *vía atributiva* para llegar al conocimiento a Dios. Dando por sentado que el hombre, ser limitado, no puede conocer directamente a Dios, el Pseudo-Dionisio piensa que existen dos caminos indirectos. El primero consiste en eliminar de la idea de Dios todo aquello que consideramos imperfecto (el mal, la pluralidad, el error...); el segundo, en atribuir a Dios infinitamente todo lo que consideramos perfecto (la bondad, la sabiduría, la creación...). Para mejor señalar el carácter infinito de esta atribución se dirá que Dios es ser supremo, suprema esencia, supremo y verdadero bien o suprema belleza.

Este método doble, que más tarde empleará santo Tomás, fue utilizado por Escoto Erígena, buen conocedor del Pseudo-Dionisio y traductor de sus obras del griego al latín.

Se ha dicho que "uno de los fenómenos más notables del siglo IX es el sistema filosófico de Juan Escoto Erígena, que destaca como un monte erguido sobre una llanura".[41] Y, en efecto, su *De divisione naturae* es, a la vez, un sistema completo, sólido y original dentro de la tradición neoplatónica cristiana. Aunque antepone la fe a la razón, Escoto Erígena no piensa que la razón y la fe sean contradictorias. Si la filosofía es verdadera, verdadera es la religión y recíprocamente, si la religión es verdadera, verdadera es también la filosofía. Procediendo mediante la ayuda de ambas, Escoto Erígena establece que la totalidad del universo debe llamarse naturaleza. El término está empleado en un sentido tan amplio que se refiere tanto a Dios como al mundo creado. Ahora bien, esta naturaleza puede ser de cuatro géneros distintos: una naturaleza creadora e increada, que es Dios en cuanto principio del mundo; naturaleza creada y creadora, es decir, el mundo de las ideas o de los inteligibles; naturaleza creada que no crea, o sea las creaturas; naturaleza increada y que no crea, es decir, Dios como fin de todas las cosas. Parece que Escoto Erígena distinguía claramente entre Dios y las creaturas, pero el hecho de emplear las mismas palabras *naturaleza* para referirse a ambos se prestaba a confusiones. ¿Sostendría Erígena, como Plotino, que hay una sola sustancia, que Dios y el mundo son una misma cosa? ¿Sería como llegó a pensarse, un filósofo panteísta? No es de creerse, y parece más verosímil pensar que si emplea un solo término para designar a Dios y al mundo lo hace con plena conciencia de la diferencia radical que existe entre los dos. ¿No sostiene, como su maestro el Pseudo-Dionisio que el hombre, finito, sólo puede llegar a Dios por vía negativa? ¿No indica, con ello, que ve la diferencia entre ambas naturalezas, la humana y la divina? Parece, por lo menos, muy probable que así sea. Lo que sí es cierto es que, gracias a su influencia, el pensamiento medieval fue, hasta el siglo XII, principalmente platónico, neoplatónico y agustiniano. Veamos en su sistema un comienzo de toda una tradición que habrá de seguir san Anselmo en el siglo XI y san Buenaventura en el siglo XIII.[42]

[41] Frederick Copleston, *History of Philosophy*, vol. II, Newman Westminster, p. 112.

La filosofía en el siglo XI: el problema de los universales

Porfirio, el neoplatónico discípulo de Plotino, había comentado la lógica de Aristóteles en su *Isagoge*. Este libro, conocido por Boecio y a su vez comentado por él, tuvo una importancia preponderante en el planteo de la teoría del conocimiento medieval. En el *Isagoge*, Porfirio resumía el problema del origen de las ideas en Aristóteles y proponía tres preguntas: *1)* ¿Existen los géneros y las especies en la naturaleza o tan sólo en el espíritu? *2)* ¿Son estos géneros y estas especies incorporales o corporales? *3)* ¿Pueden o no separarse de los objetos de los sentidos?

Porfirio volvía a plantear la vieja discusión entre los partidarios de una teoría sensualista que hace depender las ideas de las sensaciones y éstas del mundo natural, y los partidarios de las ideas innatas que sostienen con Platón, que las ideas –es decir, los géneros y las especies– existen en la mente antes de que existan en la experiencia.

Pues bien, este problema volvió a plantearse con toda precisión a lo largo de la Edad Media y, principalmente, entre el

[42] *Vid.* nuestro tratamiento de Baruch Spinoza *infra*.

siglo XI y el siglo XIV, bajo el nombre de problema de los universales. Los filósofos que se inclinan por la línea de pensamiento agustiniano tienden a sostener la existencia de ideas innatas y a decirnos que los universales son *ante rem*, es decir, que existen antes en el espíritu que en las cosas. Opuestos a ellos, los nominalistas, que surgen con Roscelin de Compiègne en el siglo XI, se inclinan hacia la interpretación sensualista del origen de las ideas. Para ellos, éstas proceden de la sensación, vienen al espíritu a partir de las cosas y son, por lo tanto, *post rem*. Ya en el siglo XI, Roscelin afirma esta prioridad de los sentidos y niega, como lo había hecho Epicuro, la validez de los conceptos universales que carecen de referente real, pues si lo real es siempre lo individual, los universales o ideas generales carecen de relación concreta con el mundo y se reducen a formas cómodas para entendernos los unos a los otros. Ya veremos cómo, en el siglo XIII y XIV, este problema se completa con las soluciones de santo Tomás y de Guillermo de Ockham; lo que ahora interesa es señalar que en el siglo XI, está, como va a estarlo en siglos futuros, íntimamente ligado al problema de la fe y de la razón. Los nominalistas medievales, que limitan el poder de la razón, son refinados discípulos de Tertuliano: si niegan la razón es para mejor afirmar la fe. Los realistas –es decir, los partidarios de la realidad en la mente de las ideas innatas– tratan de mostrar, como ya lo hacía san Agustín, que la fe y la razón son compatibles y que no es necesario negar el valor de la razón para afirmar la necesidad de la fe. San Anselmo de Canterbury es el primero de los grandes realistas medievales. Frente al escepticismo fideísta de un Roscelin, san Anselmo tratará de sistematizar y hacer viables los caminos de la fe y de la razón.

La filosofía de san Anselmo

Anselmo nació en Aosta en el año de 1033 y murió en 1109. Después de ser largo tiempo abad del convento de Bec, en Normandía, Anselmo pasó a Inglaterra, donde fue arzobispo de Canterbury. Su obra, primera síntesis de la filosofía medieval y antecedente de las filosofías que se desarrollarán en el siglo XIII, es un sistema completo cuya influencia habrá de llegar hasta Descartes.[43] Sus escritos, no siempre dedicados a la difusión son principalmente: el *Monologio* y el *Proslogio*, donde Anselmo plantea el problema de la existencia de Dios; el *De grammatico* y el *De veritate*, donde se discuten los problemas de conocimiento, del lenguaje y de la verdad; el *Cur Deus homo* –por qué Dios se hizo hombre–, obra básica en el desarrollo de la teología. Escribió, además una serie de obras puramente teológicas sobre la concepción virginal, sobre la gracia y la libertad, oraciones que escapan al campo de la pura filosofía. Habremos de limitarnos aquí a sus escritos más decididamente filosóficos.

San Anselmo vive en una época de creciente poderío del papado. Este poderío se manifiesta no sólo en lo espiritual sino también en lo terrenal. En 1096 se organiza la primera Cruzada que no solamente contribuye a fomentar el cristianismo en Oriente, sino que abre las tierras del Mediterráneo oriental al comercio europeo y principalmente italiano. Empiezan a apreciarse los cambios económicos que nacen del crecimiento de las ciudades y del tercer estado, la nueva clase de los burgueses y de los comerciantes. En su conjunto, el siglo XI es, en lo político, lo social y lo económico, un siglo de expansión. Es un siglo en el cual existe, igualmente, una verdadera unidad de estilo manifiesta en toda la Europa del occidente y, principalmente, del centro y del sur. Con el arte románico, surgido del feudalismo monástico, esta unidad de estilo se hace presente en toda Europa a pesar de las diferencias locales y regionales. Pero si la Iglesia es poderosa, los Estados nacionales no existen todavía y las luchas entre señores feudales van en aumento hasta el punto de que de pueblo en pueblo, de región en región, de castillo en castillo estallan la guerra y el terror. Las doctrinas de un próximo fin del mundo florecen por todas partes y cobran especial vigor en las ideas de un fin apocalíptico inmediato que anuncia Joaquín de Fiore.

Expansión de la Iglesia, por una parte: desintegración y dispersión del mundo social por otra. En este ambiente de expansión y de guerra civil continuada, la vida intelectual no deja de desa-

[43] El argumento que demuestra la existencia de Dios a partir de la idea de la perfección –argumento ontológico lo llamará Kant– influye en toda la filosofía occidental, de san Buenaventura a Hegel. Habremos de seguir sus distintas manifestaciones en diversos sistemas de pensamiento.

rrollarse, pero es, en general, bastante pobre. Por un lado están los dialécticos, que ocasionalmente se pierden en excesos racionalistas. ¿No quería Béranger de Tours dar una explicación racional del misterio de la eucaristía? ¿No afirmaba que la razón tenía más poder que la autoridad de la fe? Contra este extremo racionalismo, que el espíritu cristiano podía difícilmente aceptar, los teólogos niegan extremosamente la razón para afirmar la fe. Pedro Damián, entre ellos, llega a decir que el primer filósofo, el primer hombre que usó de la razón, fue el diablo mismo. Contra unos y otros, Roscelin de Compiègne trata de desvirtuar la razón, basar todo el conocimiento en los datos individuales de los sentidos y acaba por afirmar que si el conocimiento es individual y se refiere a realidades individuales, cuando hablamos de un Dios trinitario hablamos de tres personas totalmente distintas.

Ante estos pensamientos todos ellos extremosos resalta, aislado y armónico, en una época de desarmonías intelectuales, el pensamiento luminosísimo de san Anselmo.

La razón y la fe

Ya hemos visto cómo desde los comienzos de la filosofía cristiana se planteaba el problema de las relaciones entre la fe y la razón. A un fideísmo radical, como el de Tertuliano, habían respondido primero san Justino mártir y, más tarde, san Agustín. Para ambos la razón y la fe eran compatibles. San Anselmo se encuentra en esta tradición que iniciaron Justino y Agustín. Pero si sus antecesores mezclaban, sin trazar diferencias claras, los datos de la fe y de la razón, la autoridad y el pensamiento racional, san Anselmo es el primero que traza una distinción precisa que habrá de durar e influir en los grandes sistemas filosóficos del siglo XIII.

San Anselmo es, en cuanto al problema de los universales, uno de los más claros realistas de la Edad Media. El intelecto posee ideas innatas y la razón es previa a la experiencia de los sentidos. A partir de esta doctrina queda claramente precisada la diferencia y la relación entre el conocimiento natural, que opera por la razón, y el conocimiento sobrenatural que opera mediante la fe. No quiere ello decir que, para san Anselmo, fe y razón tengan la misma importancia y deban situarse a un mismo nivel. El dato básico e imprescindible proviene siempre de la fe. Pero la fe no es ciega. De hecho nos conduce a la inteligencia racional. Por ello afirma san Anselmo: creo para entender. La inteligencia viene a aclarar la fe, un poco como el razonamiento matemático viene a aclarar los postulados indemostrables de la geometría. Pero si por un lado la creencia nos conduce a la razón y necesita de ella, es igualmente verdad que el entender debe conducir a la creencia: entiendo para creer. Lo que sostiene san Anselmo es que todo lo que se cree verdaderamente puede entenderse también con verdad. Cuando en el *Monologio* se dispone a probar la existencia de Dios dice que no busca "otra prueba que la que resulta espontáneamente del encadenamiento necesario de los procedimientos de la razón y de la evidencia de la verdad".[44] Esta distinción muy precisa entre una fe indudable y una razón que procede por sus propios medios hace que san Anselmo pueda ser considerado como el primer verdadero filósofo de la Edad Media.

Para un filósofo que desea precisar los métodos y el alcance de la razón, es necesario, previamente, definir el objeto de la razón, es decir, la verdad.

En el *De veritate* la palabra verdad tiene dos sentidos distintos y complementarios. En el primero de ellos, la verdad se identifica con el ser, es decir, con Dios. Podemos afirmar sin lugar a dudas que para san Anselmo la verdad es el ser de Dios. En el segundo, la verdad consiste en la serie de juicios lógicos propios a la razón humana. Éstos son los aspectos formales de la verdad que san Anselmo encuentra en el juicio o, como él dice, en la "enunciación". ¿Cuándo será verdadero un juicio? Para precisar la verdad del juicio debemos distinguir entre la forma del juicio y el objeto del juicio. Un juicio será verdadero cuando sea *recto*. Cuando siga los principios lógicos de identidad y de no contradicción. Así, el juicio puramente formal "*S* es *P*" es un juicio recto y verdadero. Pero un juicio que se quedara en la pura formulación lógica no sería un juicio completo. El juicio recto debe dirigirse a un objeto. La verdad del juicio nace cuando el contenido no contradictorio del juicio corresponde a un objeto real. Así, por ejemplo, si

[44] San Anselmo, *Monologio*, I.

afirmo que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a 180 grados, el juicio es a la vez *formalmente verdadero*, puesto que no es contradictorio, y es también *realmente verdadero*, puesto que si aplico este juicio a cualquiera de los triángulos conocidos por la geometría euclidiana, el objeto triángulo corresponderá a mi juicio de relación entre las sumas de sus ángulos. La verdad es así, rectitud intelectual y es, una vez completa, aplicación de esta rectitud intelectual al objeto del conocimiento.

Entendida esta noción de la verdad queda claro que el error estará en la falta de rectitud del juicio o en la falsa aplicación del juicio a un objeto. Como san Agustín, piensa san Anselmo que el error no procede de los sentidos. Los sentidos nos ofrecen datos que son, en sí mismos, neutros. El error procede de una mala interpretación de estos datos por parte de la razón. Así, el susto del niño ante el león pintado no procede de la sensación obtenida sino del hecho que el niño, en su intelecto, confunde al león pintado con el león existente. El error es, pues, una falta de lógica. Desde el punto de vista de la rectitud, un juicio dejará de ser recto cuando deje de ser lógico. Cuando afirmo "*A* es no-*A*", mi juicio es formalmente falso. Por otra parte el juicio será también falso cuando se aplique a un objeto que no le corresponde, como es el caso del niño que se asusta ante el león tan sólo dibujado, o del hombre que, en el desierto, cree ver agua cuando está viendo tan sólo un espejismo. Dos suertes de error: el que procede de una mala organización lógica de mis juicios y el que procede de una mala aplicación de estos juicios a los objetos del juicio.

Pero para Anselmo, que se interesa sobre todo por los problemas del alma y de la existencia de Dios, la verdad absoluta no está ni en las matemáticas ni en las ciencias sino en la coincidencia de la verdad de mis juicios con la verdad que es Dios.

Presuponiendo la fe, san Anselmo quiere encontrar un "fundamento racional de la fe".[45] Toda su intención metafísica se resume en una sola frase: "La fe buscando apoyarse en la razón".[46] En otras palabras, su teoría de la verdad tenía que conducirle a tratar de probar, "mediante el encadenamiento necesario de los procedimientos de razón", la existencia de Dios.

[45] San Anselmo, "Prólogo", en *Proslogio*.
[46] *Loc. cit.*

La existencia de Dios

En el *Monologio*, san Anselmo andaba en busca de pruebas racionales. Como lo indica el título del libro, la obra es un monólogo del autor, una como conversación con su propia alma en busca de razonamientos convincentes. Los argumentos del *Monologio* no son, sin embargo, de mucha originalidad. Se reducen a los antiguos argumentos mediante la serie de las causas y al argumento que se basa en los grados de perfección. Donde san Anselmo pone de manifiesto su originalidad es en el *Proslogio*.

En el *Proslogio* (palabra que significa alocución), san Anselmo se pregunta "si no sería posible encontrar una sola prueba que no necesitase más que de sí misma y que demostrase que Dios existe verdaderamente".[47] La prueba va dirigida al "insensato", es decir, en el sentido que san Anselmo da a esta palabra, al que no cree en la religión cristiana.

La prueba de san Anselmo puede reducirse a términos extremadamente simples. Todos los hombres tienen la idea de un ser "por encima del cual no se puede imaginar ninguna cosa mayor".[48] Ahora bien, si esta idea careciera de algo, ya no sería la idea de este ser absolutamente grande. Si dijéramos que este ser carece de existencia, dejaría de inmediato de corresponder a nuestra idea de un ser mayor que todos los demás. De lo cual se concluye que para que la idea de un ser mayor que todos los demás sea verdadera –es decir, según la teoría de la verdad de san Anselmo, que tenga un referente real– este ser debe existir.

Esta prueba anselmiana puede reducirse a las ideas que hemos expuesto acerca de la verdad. Una idea para ser verdadera tiene que evitar toda contradicción. Si afirmo que el ser que concibo como absolutamente perfecto carece de existencia me estoy contradiciendo y, por lo tanto, para evitar la contradicción, debo afirmar que el ser perfecto, si lo es de veras, existe. Una idea para ser completamente verdadera debe referirse a un objeto real. Y la idea de la perfección, o por decirlo con san

[47] *Loc. cit.*
[48] *Ibid.*, II.

Anselmo, la idea de un ser "por encima del cual no puede imaginarse ninguna cosa mayor" solamente será perfecta y verdadera como idea si se refiere a un ser real, absolutamente perfecto y existente: Dios.

Ya en tiempos de san Anselmo la prueba que acabamos de exponer fue discutida con vehemencia. Gaunilo, monje francés que se ha hecho famoso por sus objeciones a san Anselmo, fue el primero en criticarla.

Afirma Gaunilo que, contra san Anselmo, podría aducirse que existen muchas cosas falsas en el espíritu humano. ¿No sería una de ellas la de ser absolutamente mayor? Pero la objeción más importante de Gaunilo, la que anuncia las objeciones que santo Tomás dirigirá contra san Anselmo o Kant contra los racionalistas puede resumirse en estos términos: de la existencia de una idea no puede deducirse necesariamente la existencia de una realidad. Imagina Gaunilo que existe, en medio del océano una isla, la isla perdida, cuyas riquezas son mayores que las de las islas afortunadas. De la idea clara de la isla perdida no se sigue que esta isla existe real y verdaderamente. De la misma manera, de la idea de un Dios perfecto no podría deducirse la existencia real de este Dios perfecto.

No se quedó Gaunilo con la última palabra. La respuesta que da san Anselmo, anuncia también las que, a propósito de la misma prueba, habrá de dar Descartes contra los tomistas o los empiristas, y Hegel contra Kant.

En primer lugar, la idea de esta isla perdida, no es una idea clara: si lo fuera, afirma san Anselmo con ironía, "me comprometo a encontrar esta isla perdida y a dársela de modo que no se le pierda jamás".[49] Lo que san Anselmo quiere decir es que la idea de una isla perfecta es contradictoria. ¿Cómo pensar que una isla, por más hermosa que sea, es también lo que de más grande podemos concebir o imaginar? El razonamiento de san Anselmo puede aplicarse a cualquiera de los seres relativos que nos rodean. No existen árboles perfectos, no existen piedras, hombres, lagos o montañas que puedan concebirse como lo mayor. Así por una parte, la objeción de Gaunilo no se aplica a la prueba de san Anselmo puesto que aquélla habla de un

[49] San Anselmo, *Apología contra Gaunilo*, II.

ser limitado y ésta habla de un ser sin límites. Por otra parte, san Anselmo no sostiene que se pueda deducir siempre la realidad de una cosa del pensamiento que tenemos de ella. En rigor, esta deducción es solamente posible en el caso de la idea de Dios, idea que implica un ser absolutamente mayor que, por serlo, es también existente.

¿Podrá decirse, con Gaunilo, que esta idea de un ser por encima del cual no puede imaginarse ninguna cosa mayor es una idea inconcebible? No es probable, puesto que por el mero hecho de decir que no puedo concebir tal idea la estoy concibiendo.

Así vuelve san Anselmo a su prueba primera que, ya precisada después de la respuesta de Gaunilo, podría resumirse en estos términos: existe una idea privilegiada, la de un ser absolutamente perfecto, que sería contradictorio concebir sólo como idea y debe concebirse como idea de un ser existente.

Podrá o no aceptarse la prueba de san Anselmo. Su prolongada historia en la filosofía occidental muestra a la vez su originalidad y su importancia. Sin ella sería difícil concebir los sistemas filosóficos de Descartes, Spinoza o Leibniz.

Aparte de su importancia histórica, la solidez misma de la prueba debe entenderse dentro del marco del pensamiento anselmiano. Nos decía san Anselmo que la fe anda en busca de la razón. Con ello quería indicar que la fe en Dios es fundamental y que la existencia de Dios es, por el camino de la fe, incontrovertible. El argumento del *Proslogio* adquiere pleno sentido cuando se piensa que para san Anselmo es una aclaración de la fe y en modo alguno un sustituto para la fe. Como dice Gordon Leff: "La razón era un instrumento para demostrar lo que ya se creía".[50]

Con san Anselmo encontramos la primera tentativa de la filosofía medieval por aclarar los datos de la fe mediante los argumentos de la razón. Su filosofía, equilibrada, precisa, es la única de gran estilo que se da en el mundo occidental entre san Agustín y santo Tomás. Es, por otra parte, una preparación del pensamiento que, en plena madurez, habrá de florecer a fines del siglo XII y a lo largo del siglo XIII.

[50] Gordon Leff, *Medieval Thought*, Penguin, Harmondsworth 1958, p. 99.

Obras de consulta

ALAMEDA, Julián, "Introducción General", en *Obras completas de san Anselmo*, vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, pp. 76-183.
COPLESTON, Frederick, *History of Philosophy*, vol. II, Newman, Westminster, 1955, pp. 106-164.
LEFF, Gordon, *Medieval Thought*, Penguin, Harmondsworth, 1958, pp. 55-104.
RAND, E. K., *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press, 1941.
TAYLOR, Henry Osborn, *The Medieval Mind*, vol. I, Cambridge, Harvard University Press, 1957.

IV. SIGLOS XII Y XIII

Afirma Arnold Toynbee que todas las civilizaciones se han formado como respuesta a un reto exterior o interior, natural o espiritual. Los siglos XII y XIII son una de las más claras muestras de esta formación de una gran cultura como respuesta al reto que representó para el mundo occidental el desarrollo de la cultura musulmana. A partir del siglo VIII, los árabes habían extendido su imperio siguiendo los principios de una religión que recomendaba a la vez la conquista espiritual y la conquista material de los pueblos. A partir del siglo X dominaban toda la cuenca sudoriental del Mediterráneo, buena parte de Asia Menor y la mayor parte de la península Ibérica. Su cultura, iniciada en el conocimiento del pensamiento helénico que los árabes pudieron obtener por su contacto con Siria y el Imperio Bizantino, había prolongado la filosofía, la ciencia y la cultura griega. Avicena, físico, matemático, jurista, filósofo, hombre de Estado y célebre en la Edad Media como médico, había combinado las ideas de Aristóteles y de los neoplatónicos para dar, ya a partir del siglo XI, una de las primeras grandes síntesis o *summae* del pensamiento árabe. Averroes y Maimónides, árabe el primero y judío el segundo, desarrollaron *summae* teológicas de origen neoplatónico y

aristotélico que tuvieron una importancia decisiva en el pensamiento de la Edad Media. La ciencia, en especial, el álgebra, la astronomía y la medicina llegaron a Europa occidental por medio de los árabes. Desde el siglo XII, el arzobispo Raymundo de Toledo, rodeado por los principales eruditos de toda Europa, inicia una labor de traducciones que pone al alcance de los occidentales la totalidad del pensamiento griego, árabe y judío. La influencia árabe se muestra en todos los campos: en las letras que, en España, deben a la literatura árabe y especialmente a los poetas del Califato de Córdoba, sus primeros orígenes; en la poesía de los trovadores de Provenza; y sobre todo, en lo que nos interesa aquí principalmente, en la filosofía occidental cuyas bases, a partir del siglo XIII, habrán de encontrarse en el pensamiento de Aristóteles que los árabes habían utilizado desde los comienzos de su propia civilización.

Pero si los árabes representaron una influencia cultural de una importancia sólo calculable por sus resultados en la filosofía y las ciencias de Europa hasta más allá del Renacimiento, representaron también un reto militar, político y económico.

El siglo XII y, más plenamente, el siglo XIII dan muestra de esta influencia y de la respuesta de Occidente a este reto. En el año de 1096 tiene lugar la primera Cruzada. Hay que ver en ella, naturalmente, un deseo de los cristianos por conquistar la tierra de sus orígenes pero no hay que dejar de considerarla como el principio de un dominio económico de las ciudades europeas (Venecia, Génova, Pisa, Florencia, Barcelona) en el comercio con el cercano Oriente. A partir del siglo XII se organizan sociedades capitalistas, dedicadas a los intercambios comerciales con Grecia, Crimea y las costas del Mar Negro. Estas sociedades toman dos formas predominantes en Italia. La *commenda* es una sociedad donde el proveedor da dos tercios del capital y el agente se queda con un tercio de las ganancias; la *accomodatio* es una sociedad donde el proveedor da la totalidad del capital. Se empiezan a acumular grandes fortunas, se organizan casas de cambios y los primeros bancos de Europa se crean en Italia. Del siglo XII al siglo XIV, el comercio europeo se hará a partir de las ciudades mediterráneas y principalmente italianas, subirá por el Rin y por el Mosa y alcanzará a los otros centros citadinos del norte de Europa, muy principalmente las ciudades industriales de los Paí-

ses Bajos. Esta doble expansión, externa e interna, tiene resultados decisivos en la historia de Europa. Crece el poderío de las ciudades y con ellas nace una nueva clase, el tercer estado, que ya importante en el siglo XIII, habrá de ser decisivo para la cultura renacentista: la Iglesia, organizadora del desarrollo cultural y material de la época, se convierte en el poder predominante hasta sus crisis internas del siglo XIV; y si en España la lucha contra los árabes ha de proseguir hasta fines del siglo XV, si Alemania se debate en luchas internas y externas, dos Estados modernos surgen en Francia e Inglaterra. En Inglaterra empiezan a crecer, desde 1212, las instituciones parlamentarias que desembocarán en la democracia: en Francia se nota una centralización del poder que conducirá a las monarquías absolutas del siglo XVI.

La formación de las nuevas nacionalidades no es cosa de unos años. Tampoco fue rápida la transformación económica del régimen feudal en régimen precapitalista. La formación del tercer estado de los comerciantes se origina en el siglo X: "Si Venecia fue el primer teatro de una actividad propiamente capitalista ello se debe a que en el siglo X la *aurea Venetia* era la única ciudad del mundo cristiano cuyo patriarcado poseía oro gracias a sus contactos con Bizancio y el mundo musulmán".[51] Pero el desarrollo del tercer estado y de una economía que conduce al capitalismo se desenvuelve plenamente en los siglos XII y XIII, ya en torno a las ciudades de Italia y de los Países Bajos, ya en torno a los Estados nacionales que empiezan a surgir.

Al lado de este auge político y económico no es menor el auge de las artes, las literaturas nacionales y las ciencias. La *Canción de Rolando* es del año 1100 y el *Cantar de mío Cid* de 1140. Los cronistas, los historiadores, los poetas van al lenguaje de sus pueblos. Berceo, Chaucer o Dante son símbolos de una literatura que arraiga en la civilización de todo el Occidente y que se expresa en las lenguas de cada una de las regiones occidentales. La pintura inicia con Giotto los primeros pasos hacia la perspectiva y el color del Renacimiento. Y, más allá de los límites nacionales, el arte de las catedrales góticas preside la unidad espiritual de Europa desde el siglo XII hasta el siglo XIV.

[51] Robert Latouche, *Les Origines de l'économie occidentale*, Albin Michel, París, 1956, p. 176.

Durante el siglo XIII, las ciencias y la filosofía encuentran su verdadero hogar en las universidades. La palabra *universitas*, que significaba gremio o asociación, designa aquellas instituciones o *estudios generales* dedicados a la enseñanza superior y organizados por los gremios de estudiantes o de maestros. La mayoría de los filósofos del siglo XIII enseñaban en las universidades inclinándose a veces a la teología como en París o en Salamanca, a veces a la ciencia, como en Oxford.[52]

Pero en la base misma de este desarrollo cultural, social, económico, literario y científico, un concepto esencialmente religioso sigue subrayando el pensamiento y la vida de la Edad Media. El mundo se concibe como un todo ordenado por la ley de Dios y no hay gesto humano ni organización social que escape a la presencia de este *ordo amoris* que estaba ya en la raíz del pensamiento agustiniano. Pocos documentos presentan con mayor claridad la centración del mundo en Dios que estos comentarios del abad Haimon durante la construcción de la catedral de Chartres:

> ¿Quién ha visto jamás, quién ha oído decir en tiempos pasados, que príncipes poderosos del mundo, educados en el honor y en la riqueza, que nobles, hombres y mujeres, hayan doblado su espalda orgullosa y altiva al arnés de los carros, y que, como bestias de carga, hayan arrastrado a la casa de Cristo estos carros llenos de uvas, semillas, aceite, piedras, madera y todo lo que se necesita para la construcción de la Iglesia? Muchas veces mil personas o más están atadas a los carros –tan grande es la dificultad–, caminan sin embargo en silencio y no se oye un solo murmullo, y en verdad si uno no viera estas cosas con sus propios ojos, podría creerse que entre tal multitud apenas había una persona presente. Cuando se detienen en su camino nada se oye a excepción de la confesión de los pecados [...] Ante las palabras de los sacerdotes que exhortan sus corazones a la paz, olvidan sus oficios, se hace a un lado la discordia, se perdonan las deudas, y se establece la unidad de los corazones.[53]

Así presidida por una creencia que arraiga en el corazón de todos los hombres, la filosofía de los siglos XII y XIII podrá incli-

[52] Las principales universidades del siglo XIII se fundaron en este orden: París (1215), Padua (1222), Tolosa (1229), Oxford (1231) y Salamanca (1243).

[53] Elizabeth G. Holt, *A Documentary History of Art*, vol. I, Doubleday, 1958, pp. 50-51.

narse a la ciencia, pero seguirá siendo, como lo fue en las épocas de los primeros cristianos, una filosofía de la salvación de una forma de vida que, como la clave de bóveda de las catedrales góticas, parece aguantarse no solamente por sus cimientos terrestres sino también, y principalmente, en sus aspiraciones de ascenso. A esta aspiración tienden los esfuerzos de pensadores tan distintos como los victorinos, Pedro Abelardo, los neoplatónicos de la escuela de Chartres, Juan de Salisbury, san Buenaventura, santo Tomás de Aquino, Roger Bacon, Ramón Llull, Robert Grosseteste o el maestro Eckhart.

Lógica, mística y humanismo en el siglo XII

No existieron grandes pensadores en el siglo XII, sobre todo si comparamos las ideas desarrolladas en este siglo con los grandes sistemas del pensamiento del siglo XIII. Y, sin embargo, el siglo XII es interesante en dos sentidos. Lo es por la diversidad de numerosos acarreos que habrán de cuajar en sistemas durante el siglo siguiente; lo es también porque la rivalidad entre los místicos, los lógicos y los humanistas no es tan sólo una discusión entre escuelas, sino la viva manifestación de nuevas formas de pensamiento, nuevos problemas introducidos por el primer contacto con las ciencias árabes y griegas. Uno de los más grandes místicos de la historia de Occidente –Hugo de San Víctor (1096-1141)– no desdeña las ciencias, antes al contrario las conoce con bastante detalle y las clasifica con toda la amplitud de criterio que la evolución de las mismas permitía en aquella época. Pedro Abelardo, el más importante de los lógicos del siglo XII, inventa nuevos métodos entre los cuales destaca el del *sic et non*, el sí y el no, el pro y el contra que habrá de ser la base de las futuras discusiones escolásticas.

Pero si un fenómeno destaca por encima de todos los demás en esta época de discusiones a veces excesivas en su minuciosa paciencia dialéctica, este fenómeno es el del nacimiento del humanismo. En este sentido, el siglo XII es el antecedente más claro del pensamiento de la alta Edad Media y del primer Renacimiento.

El humanismo del siglo XII gira en torno a la escuela de Chartres. Su intención es lingüística. Los escritores de Chartres son los mejores latinistas de su tiempo. Pero la intención más honda, y en ello se aproximan los humanistas del siglo XII a lo que habrán de intentar los grandes hombres del Renacimiento, es la de desenterrar el pasado grecorromano. La actitud de los pensadores de Chartres es la de quien da una mirada hacia los tiempos antiguos y descubre, con Bernardo de Chartres, que somos enanos sentados en los hombros de gigantes. Esta admiración por el pasado no sólo romano, sino también helénico, lleva a una actitud de modestia intelectual patente en la obra de Juan de Salisbury. Verdadero hombre universal, verdadero hombre de letras, Juan de Salisbury (1115/20-1180) ataca a los lógicos cuyas discusiones considera estériles y pugna por una fe cristiana más directa que abandone la discusión de los problemas insolubles. Socrático en pleno siglo XII, propone la duda como método de la filosofía y pide que dejen de discutirse los problemas de la sustancia, de la causalidad y de la realidad o la irrealidad de los universales. Y no es que Salisbury sea un escéptico. Lo que pretende más bien es deshacerse de un cascarón lógico puramente formalista, para llegar al centro mismo de la vida religiosa y social. Dentro del marco de creencias de la Edad Media, Juan de Salisbury es, de todos los pensadores de su tiempo, el que más clara influencia tiene en años futuros. Por sus ideas sobre el Estado y la necesidad de un príncipe que sirva a los intereses del pueblo, anuncia las ideas políticas de santo Tomás; por su amor a las letras clásicas y a la filosofía de los griegos se aproxima al ideal renacentista de una vuelta al pasado helénico y de una revigorización de la fe en el hombre.

Santo Tomás de Aquino

En el castillo de Roccasecca, cerca del pueblo de Aquino, no lejos de Nápoles, nació Tomás en 1224 o 1225. Lugar y fecha tienen importancia indicativa para entender el desarrollo del pensamiento tomista. El lugar porque, como ha hecho notar Christopher Dawson, esta región del sur de Italia había empezado a absorber la cultura musulmana; la fecha, porque a principios del siglo XIII la filosofía de Aristóteles substituía cada vez más la tradición platónico-agustiniana de la Edad Media.

Inició Tomás sus estudios en el convento benedictino de Monte Cassino. Su familia, poderosa entre las familias feudales, hu-

biera visto con gusto que el menor de sus descendientes llegara a ser abad de Monte Cassino. Pero las inclinaciones científicas, apostólicas y misioneras de Tomás le condujeron por otros caminos. Después de estudiar en la recién fundada Universidad de Nápoles ingresó en la también reciente Orden de los Dominicos. La oposición violenta de la familia no se hizo esperar y es que, como ha hecho notar Chesterton, la decisión de ser fraile en un señor feudal era "como si Napoleón hubiera insistido en ser un soldado ordinario toda su vida".[54] Por órdenes maternas los dos hermanos mayores de Tomás acabaron por secuestrarlo y encerrarlo en una de las torres de su castillo natal. La insistencia y el empeño del joven dominico hicieron que la familia cediera y permitieron que el futuro filósofo se dirigiera a París y a Colonia donde pudo seguir las enseñanzas de Alberto el Grande. Alberto, verdadero hombre de ciencia, era también el más profundo conocedor de la obra de Aristóteles cuyos textos había comentado de manera exhaustiva. La influencia aristotélica sobre el pensamiento de Tomás data de esta época de aprendizaje y estudio. Y no es que la filosofía de Tomás de Aquino pueda reducirse a la filosofía aristotélica. De hecho su pensamiento es originalísimo y sólo se ciñe del todo al pensamiento de Aristóteles en cuanto a la interpretación de la naturaleza. La relación santo Tomás-Aristóteles ha sido precisada agudamente por Chesterton.[55] Lo que más atraía en una filosofía como la de Aristóteles era la importancia que éste había dado al mundo sensible. Como Aristóteles, santo Tomás partirá del mundo sensible. A diferencia de Aristóteles, lo hará basándose en la idea muy claramente cristiana de que el mundo sensible es un mundo creado por Dios, que tiene en sí las huellas divinas y que nos debe conducir a la divinidad que lo ha creado. Y en este sentido, la filosofía de santo Tomás se acerca más al pensamiento de san Francisco de Asís, su contemporáneo, que al del filósofo griego. Si san Francisco predica a los pájaros, si uno de sus apóstoles hace que los peces salgan del agua para rogar a Dios su creador, santo Tomás insiste sobre la presencia de un mundo sensible que, como los pájaros a san Francisco, habrán de conducirlo a Dios.

[54] G. K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, trad. de H. Muñoz, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1940, p. 52.

[55] "Santo Tomás no reconcilió a Cristo con Aristóteles; reconcilió a Aristóteles con Cristo" (*ibid.*, p. 20).

La enseñanza que santo Tomás empezó a impartir en la Universidad de París en 1259, la que reaparece en las páginas de toda su producción literaria hasta el año de su muerte 1274, es una de estas grandes *summae* del pensamiento a las que nos referíamos en el prólogo de este libro. La obra de santo Tomás es, en este preciso sentido, comparable a la de Aristóteles: una de las grandes síntesis totalizadoras del pensamiento occidental.[56]

El conocimiento

Si durante toda la Edad Media el problema del conocimiento giraba en torno a las relaciones entre la fe y la razón, la importancia del problema creció con el advenimiento de la nueva ciencia de origen helénico y musulmán, en el curso del siglo XIII. Y no es que la ciencia, basada en la razón, sea necesariamente un obstáculo para la fe. No lo ha sido para Kepler, para Newton o para Kant. Lo que la ciencia exige es que no se mezclen datos que provienen de la autoridad o de la fe con los datos que provienen de la experiencia o de los razonamientos matemáticos. La presencia de la ciencia exige, ante todo, un deslinde entre las vías y los métodos del conocimiento sobrenatural y los del conocimiento natural.

Es verdad que muchas veces la ciencia conduce a una verdadera división de la personalidad. En tiempos de santo Tomás, el averroísmo latino de Siger de Brabante, interpretando mal a Averroes, sostenía que existen dos verdades, las de la fe y las de la razón, y que ambas son verdaderas aun cuando sean contradictorias. Ningún espíritu filosófico puede mantener tal clase de dualismo. Ya vimos que san Agustín no podía aceptar la presencia de dos principios, el bien y el mal. Todos los filósofos, de Platón a Bergson, pasando por Aristóteles, san Agustín, santo Tomás,

[56] Las obras más importantes de santo Tomás son: *De ente et essentia*, trabajo de juventud de una indudable importancia filosófica; la *Summa contra gentiles*, dirigida a la conversión de los infieles; la *Summa theologica* dirigida a la enseñanza de los frailes dominicos; los tratados *De veritate* (De la verdad), *De potentia* (De la potencia), *De regimine principum* (Del régimen de los príncipes), *De malo* (Del mal), *De unitate intellectus* (De la unidad de la inteligencia). Escribió, además, comentarios a Aristóteles y a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, filósofo del siglo XII comentado por los grandes pensadores del siglo XIII.

Descartes o Hegel, han pensado, implícita o explícitamente, que conocer es unificar. En santo Tomás no existe una dicotomía entre la fe y la razón, entre los datos sobrenaturales y los datos naturales. Lo que santo Tomás intenta desde las primeras páginas de la *Summa theologica* y en todo su tratado *De la verdad*, es precisamente establecer un claro deslinde entre dos campos distintos, pero compatibles, y mostrar cuál es la región que concierne al conocimiento racional y cuál es la región que corresponde al conocimiento por el camino de la fe. Claro es que en algunos casos habrá verdades a las cuales solamente pueden alcanzarse por la vía de la fe. Así, santo Tomás piensa que no existen pruebas racionales absolutas del misterio de la Trinidad o del origen del mundo. Otras verdades, como las de la lógica o de la metafísica, pertenecerán más claramente al campo de la razón. Pero en muchos casos seguirán siendo válidas las dos sentencias de san Anselmo y de san Agustín: la razón va en busca de la fe; la fe va en busca de la razón. La filosofía tomista es la tentativa por esclarecer no sólo los límites de la fe, no sólo la esfera de la razón, sino los contactos posibles y compatibles entre lo racional y lo suprarracional. Nadie como el mismo santo Tomás ha dicho claramente cuál era su propósito al establecer esta relación entre el pensamiento racional y los datos de la fe:

> La doctrina sagrada es ciencia; pero debe saberse que hay dos clases de ciencias. Las unas se fundan en principios que se conocen por las luces de la razón: como la aritmética, la geometría y otras análogas. Las otras descansan sobre principios que no se conocen sino con el auxilio de una ciencia superior; así el dibujo toma sus principios de la geometría, y la música debe los suyos a la aritmética. Y en este sentido la doctrina sagrada es una ciencia; porque procede de principios que son conocidos por medio de las luces de una ciencia superior, que es la de Dios y los bienaventurados. Por consiguiente, así como la música acepta los principios que le suministra la aritmética, del mismo modo la enseñanza sagrada acepta los principios que le han sido revelados por Dios.[57]

[57] Santo Tomás, *Summa theologica*, I, 2.

En una palabra: las ciencias humanas tienen por base y fundamento la razón humana y alcanzan hasta donde pueda alcanzar esta humana razón; la ciencia sagrada o teología tiene su origen en la ciencia que Dios mismo tiene en su propio ser y es, por lo tanto, ciencia revelada. Tales son los distintos temas de estas ciencias diferentes. En cuanto a su objeto, la fe lo tiene puesto en la persona de Dios; la razón, en las creaturas y en éstas en cuanto conducen al conocimiento de Dios. La primera es conocimiento directo y completo; la segunda es conocimiento indirecto y limitado por cuanto nuestra razón es finita.

El conocimiento filosófico, centrado en la razón, habrá de comenzar con aquello que más a mano tiene la razón humana. Y aquello que nos es más cercano, aquello que se nos presenta constantemente a la observación de todos los días es el mundo sensible. De éste parte santo Tomás, como partió Aristóteles, para llegar a conclusiones de orden metafísico. Y es que para santo Tomás, los universales están antes de la cosa tan sólo en la mente de Dios y existen en la mente humana después de la cosa. Es decir, santo Tomás piensa que las ideas que tenemos las adquirimos mediante la experiencia sensible. Pero ello no debe llevarnos al error de pensar que santo Tomás fue un nominalista. Si podemos llegar a ideas abstractas sobre las cosas es porque las cosas son entes reales o, si se quiere, porque en el mundo existen verdaderas sustancias individuales constituidas por la unión de forma y materia en un ser existente. Nuestras ideas se obtienen por medio de la experiencia de sustancias individuales –esta mesa, aquel árbol o aquella estrella– y mediante un proceso de abstracción logramos formarnos nociones universales acerca de todas las mesas, todos los árboles, todas las estrellas: el espíritu humano escoge las cualidades similares entre seres similares y alcanza a dar definiciones universales que se aplican a todos los seres de una misma especie. Razonar es, así, llegar a entender la profunda unidad que presentan seres a la vez similares y diversos: es llegar a saber que todas las piedras coinciden en un número preciso de cualidades que nos permiten hablar, en forma general, de *la* piedra.

Ahora bien, aunque santo Tomás sentía una atracción y un amor similar al amor franciscano por las cosas de este mundo, veía también que en todas ellas existe una relación constante de

acto y potencia. Las cosas de este mundo, temporales, pasajeras, cambiables, no acaban de explicarse por sí mismas. En otros términos, las creaturas de este mundo se le mostraban siempre como creaturas dependientes, y muy específicamente dependientes de un creador. Y este paso de la creatura al creador no podía ser un paso aristotélico, puesto que Aristóteles nunca concibió a Dios más que como un motor inmóvil en el cual no existe fuerza creadora alguna. Este paso de la creatura al creador aparece, como hemos visto, en las obras de san Pablo y de san Agustín y es un paso eminentemente cristiano. Pero si en toda filosofía cristiana las creaturas remiten a Dios, la novedad de la filosofía tomista reside en que no trata de deducir la existencia de las creaturas de la existencia de Dios, sino más bien, por lo contrario, trata de pasar de los efectos a la causa, del mundo sensible al mundo inteligible. Tal es de hecho, el plan mismo de la obra más importante de Tomás: la *Suma teológica*. En ella santo Tomás trata, primero, de la existencia de Dios; pasa, en segundo término a discutir la naturaleza divina y concluye con los problemas de la relación entre Dios y el hombre y entre los hombres situados en un mundo social y político.

La existencia de Dios

En la ordenación de sus problemas, el primero es para santo Tomás el de la existencia de Dios. Y lo es porque la existencia de Dios no es para él evidente por sí misma como parecía serlo para san Agustín o para san Anselmo. Esto equivale a decir que no se puede deducir la existencia de Dios de ideas privilegiadas que el hombre tiene en su conciencia sino que debemos llegar a ella mediante puntos de partida bien anclados en la experiencia. Estos puntos de partida son cinco series de hechos que dan lugar a las célebres cinco "vías" o cinco pruebas de la existencia de Dios: el hecho del movimiento, el de la causalidad, el de la relación entre lo contingente y lo necesario, el de los grados de perfección y el del orden del mundo.

Es claro que ninguna de estas pruebas es del todo original. La primera y la segunda aparecen en Aristóteles, la tercera en Avicena, la cuarta en buen número de filósofos, entre ellos san Agustín y san Anselmo, y la última ya en las obras de Platón y también de Aristóteles. Ello no debe llevarnos a creer que santo Tomás carezca de originalidad. Por una parte la presencia de las argumentaciones del pasado dentro de su obra lo sitúa claramente dentro de este género de pensamientos sintéticos que hemos llamado *summae*; por otra parte las pruebas de santo Tomás están claramente matizadas de manera personal cuando vemos que todas ellas conducen de las creaturas existentes al creador de ellas y cuando nos damos cuenta de que proceden de los efectos para llegar a la causa.

Sería inútil repetir aquí un mecanismo racional que ya hemos encontrado en otros filósofos. Recordemos, sin embargo, que la prueba por el movimiento concluye en la existencia de un primer motor después de considerar que es imposible admitir la existencia de un número infinito de series móviles; la prueba por la causalidad concluye en la existencia de una primera causa por el mismo motivo: la que se basa sobre las nociones de lo contingente y lo necesario nos dice que las creaturas, seres contingentes no pueden existir por sí mismas y que lo contingente –aquello que es, pero que podría dejar de ser– sólo adquiere sentido mediante Dios: la prueba por los grados de perfección nos conduce de aquellos seres menos perfectos, como la piedra o el metal, a los seres más y más perfectos en la jerarquía de las cosas: del mineral a la planta, de la planta al animal, del animal al hombre. Mediante ella concluye santo Tomás que la misma presencia de diversos grados de perfección en las cosas debe conducir a la existencia de un criterio real de perfección que es Dios: por último, la prueba mediante el orden del universo nos hace ver que las creaturas, y principalmente las creaturas inconscientes como las plantas o los animales, tienden a realizar su propio fin. Ahora bien, nada hay en ellas mismas que las conduzca a pensar en un fin, puesto que en ellas no hay conciencia. Dios es así concebido como el ser absolutamente perfecto que es también la causa final de todas las finalidades inintencionales que encontramos en las creaturas.

Sin duda estas pruebas presentan problemas para el lector de nuestros días. La primera y la segunda pueden, incluso, parecer contradictorias. ¿Cómo es que santo Tomás sostiene que no se puede probar que el mundo tiene un comienzo y al mismo tiempo parece probar en estas dos vías que puesto que no hay una serie infinita de movimientos o una serie infinita de causas, el mundo

ha de tener un principio? Caben dos respuestas a esta pregunta. La primera es que la fe –siempre primera– enseña que el mundo ha sido creado y que por lo tanto tiene un principio. Pero esta respuesta es incompleta y poco eficaz puesto que en el punto que discutimos, santo Tomás no quiere hacer entrar la revelación. Cualquiera que examine las pruebas con algún detalle, verá que santo Tomás no quiso decir, cuando negaba una serie infinita de causas, que el mundo tuviera un principio o que no lo tuviera. Su idea seguía siendo que la creación del mundo es cosa que no se puede probar. ¿Cómo explicarse el verdadero sentido de las primeras dos pruebas? Lo ha expresado con toda claridad Étienne Gilson cuando dice, refiriéndose a la prueba por el movimiento y, por implicación, a la prueba por la causalidad, que lo único que quiere establecer es que "en el universo actualmente dado, el movimiento actualmente dado sería ininteligible sin un motor primero que, en el presente, sea la fuente de movimiento para todas las cosas".[58] Lo que santo Tomás afirma, y la tercera prueba viene a sostener el mismo punto de vista y a afianzarlo, es que la creación divina es un acto presente en todos los momentos y necesario no solamente en un principio sino en cada momento del desarrollo del mundo. Si se quiere usar un lenguaje más teológico que filosófico, dice santo Tomás que Dios es un ser providencial que interviene a cada momento en el destino de las cosas sensibles de este nuestro mundo. ¿Sería mucho pedirle al lector que viera en esta idea de un Dios providencial la verdadera originalidad de las pruebas tomistas? Y en efecto, Aristóteles o sus discípulos árabes pensaban que Dios era un ser desinteresado del mundo, o, por decirlo con ellos, un motor inmóvil, un pensamiento que se piensa a sí mismo. El Dios cristiano de santo Tomás es un Dios que está constantemente vinculado a su obra creada. En cuanto a la cuarta prueba es necesario recordar que para los griegos como para los hombres de la Edad Media existía realmente una jerarquía de seres más o menos perfectos. Puede que muchos espíritus modernos se nieguen a admitir esta jerarquía. En muchos espíritus modernos se presenta la duda de si el hombre es o no superior a la piedra. Puede el hombre moderno quedarse

[58] Étienne Gilson, *Le Thomisme*, Vrin, París, 1947, p. 96.

en esta duda –curiosa duda– pero también puede comprender la prueba de santo Tomás si es capaz de situarse históricamente en la época de santo Tomás.

Las pruebas tomistas nos han mostrado que los efectos conducen a la causa, que el mundo sensible conduce al mundo inteligible, que el medio ser de las cosas de este mundo solamente adquiere sentido si se refiere a la existencia de un ser absolutamente real. Hemos convenido en llamar Dios a este ser absolutamente real. Cabe ahora preguntarse cuál es la naturaleza de Dios.

La naturaleza divina

Preguntarse cuál es la naturaleza de Dios parece requerir una respuesta completa y clara acerca de esta naturaleza. No lo cree así santo Tomás. Ya en las pruebas que acabamos de recordar es evidente que el paso de la creatura al creador es un paso de los seres finitos al ser infinito. Santo Tomás sostiene precisamente que por vías naturales –es decir, vías puramente racionales– el hombre no puede tener una idea completa del ser de Dios. ¿Cómo podría el ser finito tener una idea adecuada del ser infinito? El conocimiento que los hombres tengan de Dios será necesariamente incompleto. Siempre que queramos emplear los argumentos de la razón solamente tendremos un conocimiento verdadero de Dios por vías indirectas. Las dos vías indirectas que pueden darnos una idea incompleta de la naturaleza infinitamente rica de Dios son la vía negativa y la vía atributiva o analógica. Por la primera sabremos lo que Dios no es. Sabremos, si nos atenemos a las pruebas de la existencia, que Dios es causa absoluta, necesaria, perfecta y fin último de todas las cosas. Es decir, sabremos que no tiene los atributos de aquellas cosas que solemos considerar como seres. Dios no es así, imperfección, y si admitimos que Dios es un ser perfecto como ningún otro ser puede serlo, sabremos también que es bondad suprema, y que es poder absoluto. Pero además de las vías negativas, santo Tomás piensa, como el Areopagita, que podemos atribuir a Dios, mediante una analogía, todo aquello que nos parezca perfecto en las creaturas. Así, Dios será inteligencia, pero suprema inteligencia, y será voluntad, pero voluntad suprema, y será vida, pero vida absoluta.

No es necesario considerar todos los atributos de la naturaleza divina para ver cómo están a una distancia infinita de nuestro conocimiento racional y cómo nos ofrecen la idea de un Dios que concuerda perfectamente con la idea cristiana de la divinidad. Tal vez el más propicio de los atributos divinos para precisar el segundo punto, es el de la vida. Ningún filósofo griego hubiera podido pensar en un Dios vivo y encarnado. Para el pensador cristiano la vida debe atribuirse a la divinidad, puesto que sin ella Dios sería imperfecto y resultaría inexplicable un Dios que se hace hombre para venir a salvar a los hombres.

Igualmente original es la idea de Dios como ser inteligente. Consideremos, pongamos por caso, la filosofía de Plotino. Para Plotino, el uno estaba más allá de todas las determinaciones y, por lo tanto, más allá de toda inteligencia. La inteligencia era la primera emanación del ser divino. No así para san Agustín quien integraba el mundo platónico de las ideas o el mundo plotiniano de los inteligibles en la naturaleza de Dios y consideraba que estas ideas eran, al mismo tiempo, las ideas que Dios se hacía de las cosas y los modelos o esencias últimas de todas las cosas. Igual calidad paradigmática les otorga santo Tomás. Esta coincidencia con san Agustín, a pesar de las diferencias que se encuentran en un filósofo que, como Agustín deduce el efecto de la causa, y un filósofo que, como santo Tomás, induce la causa a partir de los efectos, nos hace ver una vez más que santo Tomás es, además de pensador original, del género de pensador que realiza una verdadera síntesis de todas las aportaciones y todos los acarreos que han ido acumulándose en el curso de la historia. La gran originalidad de santo Tomás consistió siempre en saber tomar de la tradición todo aquello que le pareció útil para una concepción total de la filosofía. Ello no quiere decir, naturalmente, que santo Tomás recogiera *todo* lo que los filósofos pasados habían aportado. Significa más bien todo lo contrario. Su síntesis implica una cuidadosa elección de aquello que en el pasado le parece válido para integrar un sistema filosófico a la vez completo y abierto. Completo por cuanto es capaz de integrar en un sistema todo lo que es válido; abierto porque, siempre a distancia infinita de su creador, santo Tomás es esencialmente un filósofo de la modestia que nunca piensa tener en sus labios la última palabra.

El hombre

La psicología de santo Tomás, al igual que su filosofía de la naturaleza, se acerca a la filosofía aristotélica. Como Aristóteles, piensa santo Tomás que el alma humana está compuesta de diversos grados (vegetativo, nutritivo, motriz, intelectual pasivo e intelectual activo). A diferencia de Aristóteles, sin embargo, santo Tomás considera que el alma humana es inmortal y que esta inmortalidad no es algo puramente impersonal, sino, al contrario, una inmortalidad de cada una de las almas humanas.

Mucho más original es la doctrina tomista del hombre en cuanto se refiere a la moral privada y, sobre todo, a la moral pública, a la moral social.

Suele decirse que la costumbre es una segunda naturaleza. Y esto es precisamente lo que pensaba santo Tomás cuando afirmaba que el *habitus* es un accidente, pero el accidente que más se aproxima a la sustancia. El hábito es el elemento dinámico del alma, lo que nos conduce de estado en estado, lo que nos lleva de una forma de ser a otra forma de ser. Son muchos los estados que en el curso de nuestra vida vienen a añadirse a nuestra personalidad. Todos estos estados acaban por formar una manera de ser. En términos más modernos podríamos decir que tenemos, desde que nacemos, un carácter, pero que poco a poco vamos formándonos una personalidad. Esta personalidad puede estar formada por una serie de experiencias o costumbres que nos disponen a una buena acción, es decir, a una acción que concuerda con la razón. Cuando nos acercamos a los hábitos del bien somos virtuosos; cuando de ellos nos alejamos, somos viciosos. Naturalmente, algunas de estas costumbres son provisionales. Así, entre las virtudes intelectuales, la ciencia. Otras en cambio son virtudes permanentes que permanentemente nos inclinan hacia el bien. Tal la sabiduría. Cuando santo Tomás nos habla de las virtudes está hablando el lenguaje mismo de la última de sus pruebas de la existencia de Dios. ¿No nos decía en ella que todos los seres tienden a su fin y que tienden hacia él porque este fin es el ser de Dios? ¿No nos decía también que el ser de Dios es el ser absolutamente perfecto y absolutamente bueno? Esta segunda naturaleza que es nuestro hábito, si está bien dirigida, habrá de conducirnos a la sabiduría y la sabiduría no es otra cosa que el conocimiento del bien.

El bien es, en parte, asequible por los hombres aislados. Pero un hombre nunca vive totalmente aislado de los demás hombres. La virtud se realiza, en última instancia, dentro del cuerpo de la sociedad. El bien particular de cada uno de los hombres no es un bien plenario si no se realiza de acuerdo con el bien común de todos los hombres. Y no es que el hombre sea un ser social tan sólo por definición. Lo es por creación divina y lo es porque tiene que realizar –bien particular dentro del bien común– la máxima cristiana del amor.

En nuestra vida, los actos que realizamos se producen en una sociedad que depende de una ley. ¿Cuál es el significado de la ley? Estos actos se realizan también en el ejercicio del poder por parte de aquellos –príncipes, sabios o pueblo– que tienen por fin poner en práctica las leyes de un Estado. ¿Cuáles son las condiciones del ejercicio del poder? La vida social depende de una regla y de una aplicación de esta regla. A las reglas sociales y a sus aplicaciones dirigiremos ahora nuestra atención.

La ley

Cuando santo Tomás emplea la palabra ley no se refiere siempre a un mismo objeto. En su forma más general "la ley es cierta medida y regla de los actos, según la cual es inducido alguno a obrar o retraerse de hacerlo".[59] La ley es, en primer término, una regla para la acción. Pero esta regla existe en varios niveles. En su forma más alta la ley es la regla eterna que Dios ejerce en su gobierno del mundo creado. Dios, creador, es también supremo legislador del mundo. De ahí que para santo Tomás si la ley es importante en cuanto se refiere a la cosa pública, a los negocios de la ciudad humana, es absolutamente esencial si la consideramos, siguiendo la prueba por la causa final, como el orden divino del universo. En este sentido la ley humana es, "la participación de la ley eterna en la creatura racional".[60] Pero hablar de una ley humana de manera general es una falacia. Existen dos leyes humanas. Una, la que nos otorga la razón, la que nos

[59] Santo Tomás, *Summa theologica*, XC, 21.
[60] *Ibid.*, XCI, 2.

hace participar en la ley divina: tal es la ley natural; otra, la que cada país, cada ciudad, cada civilización desarrolla por uso y costumbre. Si la primera es el carácter de toda ciudad humana, la segunda es, siguiendo nuestra metáfora, su personalidad. Tal es la ley positiva que los hombres han adquirido por convención, costumbre y hábito. Bien dirigida, la ley positiva puede llegar a coincidir con la ley natural: pero esta coincidencia no es una necesidad absoluta.

Consideremos el ejemplo de la propiedad privada. Es claro que santo Tomás, habitante de un mundo que se organiza en torno a la propiedad feudal y a los sistemas nacionales cada vez más precisos, no podía tener la misma actitud radical de muchos de los primeros padres de la Iglesia hacia la propiedad. De hecho no la condena por intrínsecamente mala como lo hicieron, en su época, san Ambrosio o san Agustín. Lo que dice santo Tomás acerca de la propiedad privada es bien claro. Por derecho natural, es decir, por derecho de la razón, la propiedad privada no tiene verdadera razón de ser. Por este mismo derecho natural todo lo que hay en el mundo es del uso de todos los hombres. Por otra parte, y ahora a la ley del derecho positivo, existe la costumbre de la propiedad. Y es desde este punto de vista que santo Tomás considera que la propiedad, establecida por convención entre los hombres, es buena mientras no convierta el uso en abuso. La propiedad privada es, por otra parte, útil. Si la propiedad fuera común a todos, nadie se consideraría responsable de nada. Los negocios de este mundo funcionan mejor si existe un responsable y solamente se sentirá alguien responsable si posee aquello por lo cual debe responder. Así, por uso y costumbre, la propiedad es útil. En cuanto a nuestro juicio de la propiedad privada dentro del marco del derecho positivo que le corresponde, santo Tomás se limita a aclarar que será mala siempre que lleve a acumulaciones ilícitas, siempre que el propietario manifieste su egoísmo y no sepa utilizar su propiedad para el bien común. Por lo que se refiere al gobierno de una ciudad o de una nación, santo Tomás coincide con Aristóteles en pensar que no existe ningún Estado verdaderamente ideal. Aunque a veces parece inclinarse por la monarquía, considera que el monarca, igual que el propietario, debe serlo para el bien de la comunidad. No existe, para santo Tomás, derecho divino de los príncipes. Podríamos coincidir con Jacques Maritain al consi-

derar que, sea cual sea el tipo de gobierno de un país, santo Tomás piensa que ha de ser democrático.

En sus ideas acerca del conocimiento, santo Tomás sostenía que éste proviene de la experiencia y lo adquirimos mediante un proceso de abstracción. Algo semejante ocurre con el gobierno de un país. El rey, los gobernantes, sean cuales sean, sólo lo son verdaderamente si representan al pueblo y gobiernan al servicio del bien de la comunidad. Como Juan de Salisbury, santo Tomás sostiene que el pueblo tiene derecho a elegir a su gobernante y de sustituirlo por otro en caso de que éste no gobierne para todos. Importa menos el tipo de gobierno que exista en un país que la forma en que este gobierno ejerza el poder. Si lo ejerce tiránicamente gobernará sobre esclavos y no será verdaderamente un gobierno. Es de la esencia del buen gobernante el mantenimiento de la ley y de los derechos de los ciudadanos porque éstos, hombres creados por Dios, son naturalmente libres.

Si existiera un gobierno ideal sería éste el que hiciera coincidir la ley con la ley de Dios. También en el gobernante ideal ve santo Tomás un guía hacia la felicidad eterna, siempre que se tenga en cuenta que la escuela de las creaturas racionales es la libertad: "Hay que considerar, escribe, que los hijos de Dios son actuados por espíritu de Dios no como esclavos, sino como personas libres. Se llama en efecto libre a aquel que es causa de sí".[61]

Con la filosofía de santo Tomás llegamos a la síntesis más completa y más clara del pensamiento medieval. Ya hemos indicado que en su obra vienen a desembocar, escogidas, filtradas, adecuadas al conjunto del sistema, las ideas de la mayoría de los grandes pensadores cristianos del pasado y aun de los pensadores griegos y árabes. La síntesis tomista recoge los frutos y construye un todo armonioso comparable por su paciente construcción, piedra sobre piedra, a las grandes catedrales del siglo XIII. Pero el siglo XIII, que es sin duda un siglo de crecimiento, es también un siglo de crisis. Empiezan a desenvolverse nuevos sistemas de vida: la ciencia comienza a ser uno de los pilares del pensamiento occidental. Como la obra de Aristóteles

[61] Santo Tomás, *Suma contra gentiles*, IV, 22.

en su tiempo, la de santo Tomás acoge los acarreos del pasado. Pero muy pronto este sistema armónico habrá de dispersarse en pensamientos individualizados. El Renacimiento está a la vista y con él una nueva era que tratará de aportar sus propios frutos y acabará por realizar sus propias *summae*. De hecho esta nueva visión del mundo está ya parcialmente presente en el interés que santo Tomás demuestra por la creatura y por la experiencia. Más lo estará aún en las obras de sus contemporáneos como Roger Bacon y Robert Grosseteste, o de sus inmediatos sucesores como Duns Escoto y, ya en el siglo XIV, Guillermo de Ockham.

El siglo XIII se inclina hacia la ciencia

Durante el siglo XIII existían principalmente dos escuelas de filosofía: la de la Universidad de París, inclinada a los temas teológicos y la de la Universidad de Oxford, inclinada a los temas científicos, sin abandonar las cuestiones teológicas y metafísicas.

La escuela de Oxford desarrolló la ciencia desde la primera mitad del siglo XIII. Los filósofos que allí enseñaban eran, en muchos aspectos, neoplatónicos y agustinianos de tradición. Pero eran también hombres preocupados por los problemas de la ciencia naciente. Robert Grosseteste (*ca.* 1175-1253) que escribió un tratado sobre *La luz o del origen de las formas* sostenía que el universo se había formado a partir de un punto luminoso. Como Grosseteste creía que la transmisión de la luz era instantánea, creyó también que dado un punto luminoso, éste se extendería indefinidamente en todas direcciones para formar una esfera de dimensiones indefinidas. El universo, hecho de la naturaleza de la luz, debería ser estudiado mediante la combinación de la óptica y de la matemática, idea importante que habrían de llevar a cabo los astrónomos del siglo XVI.

Roger Bacon (*ca.* 1220-1292) fue discípulo de Grosseteste. Es probable que su interés científico proviniera del ambiente que prevalecía en Oxford y de las enseñanzas de su maestro. Científico, es en buena parte el *Opus majus* cuando se ocupa del problema del conocimiento.

Además de un conocimiento interior y de un conocimiento teológico que Bacon sigue considerando como el conocimiento por excelencia, existe un conocimiento más típicamente científico que llegamos a obtener no ya por la autoridad de la fe sino por la razón y por la experiencia.

Al empezar su obra. Bacon discute las causas del error. A su ver y entender éstas son cuatro: "*1)* el ejemplo de una autoridad frágil y mal asentada; *2)* la larga duración de las costumbres: *3)* la opinión del vulgo ignorante; y *4)* el encubrimiento de la propia ignorancia en las demostraciones de una sabiduría aparente".[62] Naturalmente Bacon no se refiere a la autoridad religiosa cuando habla de "autoridad frágil y mal asentada". Se refiere, muy concretamente, a la pereza mental de quienes aceptan algo como verdadero simplemente porque ha sido dicho por sus antepasados. En el fondo Bacon afirma que la base del error consiste en no querer llevar a sus últimas consecuencias el espíritu analítico que requiere la ciencia y el querer substituir una falsa sabiduría que proviene de la aceptación de las autoridades, las costumbres o los dichos del vulgo por la verdadera ciencia que ha de provenir de la razón y de la experiencia. Desde el punto de vista de la razón, las matemáticas son la ciencia fundamental ya que el "conocimiento de esta ciencia prepara el espíritu y lo eleva a un conocimiento cierto de todas las cosas".[63] Y no es que las matemáticas sean tan sólo una forma de la disciplina, sino que gracias a ellas podrá darse un fundamento verdadero a todas las otras ciencias. Al lado de las matemáticas sitúa Bacon las ciencias experimentales ya que "sin experiencia nada puede ser suficientemente conocido".[64] ¿Quién no verá en estas ideas de Bacon el antecedente lejano de los pensamientos que habrán de desarrollar en el siglo XVII un Descartes o un Francis Bacon?

Teólogo, Roger Bacon considera que la verdad se obtiene por los caminos de la teología y de la fe. Pero establece, en forma que será definitiva en los siglos subsiguientes, que la ciencia debe tener sus métodos específicos y que debe dedicarse, sin presuposiciones ni prejuicios, al estudio de las verdades universales de las matemáticas y a los fenómenos naturales de la experiencia.

[62] Roger Bacon, *Opus maius*, IV, 1.
[63] *Loc. cit.*
[64] *Ibid.*, VI, 1.

Obras de consulta

COPLESTON, Frederick, *El pensamiento de santo Tomás*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, México, 1960. [Breviarios, 154.]

______, *History of Philosophy*, vol. II, Newman, Westminster, 1955, pp. 136-210; 212-422.

CHESTERTON, Gilbert Keith, *Santo Tomás de Aquino*, trad. de H. Muñoz, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1940.

GILSON, Étienne, *Le Thomisme*, Vrin, París, 1947.

______, *Saint Thomas d'Aquin*, Les Moralistes Chrétiens, París, 1941.

LEFF, Gordon, *Medieval Thought*, Penguin, Harmondsworth, 1958, pp. 168-254.

XIRAU, Joaquín, *Obras de Joaquín Xirau*, UNAM, 1963.

V. DOS PENSADORES FRANCISCANOS: SAN BUENAVENTURA Y RAMÓN LLULL

El pensamiento de los franciscanos no desconoce a Aristóteles. Se inclina, sin embargo, a las fuentes agustinianas de la filosofía medieval. El pensamiento de san Buenaventura y la filosofía de Ramón Llull constituyen dos grandes síntesis en una época de síntesis. Sin alguna referencia a ellas quedaría excesivamente despoblado el paisaje del siglo XIII.

San Buenaventura

"Entra, pues, en ti mismo y observa que tu alma se ama ardentísimamente a sí misma; que no se amara si no se conociese; que no se conociera, si de sí misma no se recordase, pues nada entendemos por la inteligencia que no esté presente en nuestra memoria."[65] En esta frase de san Buenaventura queda clara la relación con san Agustín. Puede verse en ella, al mismo tiem-

[65] San Buenaventura, *Collationes in Hexaemeron*, 7.

po, un como resumen de una de las grandes filosofías místicas que han existido.[66]

San Buenaventura (Giovanni Fidanza) nació en Toscana alrededor de 1217; sanó de muy niño gracias a las oraciones que su madre hizo a san Francisco, entró en la orden franciscana, de la cual tenía que ser el verdadero organizador intelectual, profesó en la Sorbona al mismo tiempo que santo Tomás, intentó la unión de las iglesias de Oriente y Occidente, fue obispo de Albano y cardenal. Murió en 1274 durante el Concilio de Lyon.

Pocas obras poseen una íntima trabazón y profunda unidad de estilo y de pensamiento como la de san Buenaventura. En él, a semejanza de san Agustín, es difícil separar teología y filosofía aun cuando explícitamente dice que la filosofía, fundada en la razón, termina donde la teología, fundada en la fe, da comienzo. La razón es limitada; la fe ilimitada; de ahí que la filosofía, si necesaria, nunca pueda ser absoluta. "La filosofía es el camino de las otras ciencias, pero quien se detiene en ella cae en la oscuridad."[67] Camino de sabiduría, la filosofía tiene limitaciones bien claras. La apertura al misterio es, en esencia, un acto de fe; una fe que es extrarracional, pero no irracional.

El pensamiento de san Buenaventura queda resumido en la misma idea de "itinerario"; itinerario del alma hacia Dios. Y este itinerario es posible gracias a la presencia de Dios en el universo que es "resonancia" de Dios y que es "vestigio" de Dios y que es *umbra Dei* (sombra de Dios).

Dos vías quedan abiertas para el conocimiento de la divinidad: el mundo y el alma. Por el mundo sabemos que Dios creador existe, porque en el mundo las creaturas proclaman a Dios y esta proclamación entra por los "cinco sentidos" que son como "cinco puertas" por donde llegan a nosotros no las sustancias de las cosas sino sus "semejanzas".[68] Pero si el mundo –como los peces de san Francisco– revela la existencia de Dios, más claramente la revela el alma humana si en ella nos adentramos.

No cree san Buenaventura, como lo creyeron san Agustín o san Anselmo, que la existencia de Dios sea indubitable. O, mejor

[66] Las obras principales de Buenaventura son *Itinerario de la mente a Dios*, *Breviloquio*, *Collationes in Hexaemeron* y *Sobre el misterio de la Trinidad*.

[67] San Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, III, 2.

[68] *Ibid.*, II, 3-4.

dicho, cree que es indubitable objetivamente, pero que puede ser objeto de dudas personales, de dudas subjetivas. Sin embargo, es necesario pensar que todos los hombres tienen una noción, por vaga que sea, de Dios existente. Lo que se puede pensar, se puede enunciar; y en manera alguna puede enunciarse que no existe Dios sin enunciar simultáneamente su existencia. En otras palabras, para que tengamos una noción clara de la existencia de Dios debe haber una noción de la existencia divina por vaga que esta noción sea.[69] San Buenaventura acepta las pruebas de la existencia de Dios por el movimiento y por la finalidad, pero acepta sobre todo –sin tener que aceptar que la idea de Dios sea clara y distinta– la prueba de san Anselmo que más tarde habrá de reafirmar también Descartes: "Dios es aquello en cuya comparación nada puede pensarse mayor; mas lo que de tal modo es, que no es posible pensar que no exista, es más verdadero que aquello de lo que puede pensarse que no exista; luego, si Dios es aquello en cuya comparación nada puede pensarse mayor, no es posible pensar que Dios no exista".[70]

Pero ¿cuál es este Dios que descubrimos en nuestra conciencia? Es, ciertamente, Dios creador –ya que san Anselmo a diferencia de santo Tomás cree que puede probarse la creación del mundo–, es, principalmente el verbo. Hay en Dios pensamientos acerca del mundo; hay en Dios arquetipos de las cosas. Estos arquetipos son como los "ejemplares" de los cuales el mundo y los hombres son la imagen, los vestigios, las resonancias. Dios es la causa ejemplar del mundo, causa ejemplar a la cual nos asemejamos, aunque no de manera unívoca ya que si nuestra semejanza fuera unívoca *seríamos* Dios, y el mundo sería a la vez Dios mismo y mundo, modelo y copia. Ahora bien este modelo ejemplar que es Dios se realiza en la palabra y esta palabra que es una en Dios se vuelve plural y múltiple entre los hombres. Acercarse a Dios es buscar, más allá de las palabras plurales, la esencia misma incambiable y viva de la palabra, del verbo. El itinerario del

[69] Karl Rahner, teólogo contemporáneo, ha hablado de un cristianismo anónimo. En este sentido, todos los hombres son cristianos en potencia. De la misma manera, para san Buenaventura, todos los hombres tienen una noción, a veces vaga, pero noción al fin y al cabo, de Dios.

[70] San Buenaventura, *Sobre el misterio de la Trinidad*, I, 1, 22. Esta prueba anselmiana presupone más claramente a la fe en san Buenaventura que en san Anselmo.

hombre se hace en el verbo como modelo y causa ejemplar; se hace, en esta vida mortal, por Cristo:

> Esta subida, en efecto, es la caminata de tres jornadas en la soledad; ésta es la triple iluminación de un solo día; y ciertamente, la primera es como la tarde; la segunda, como la mañana, y la tercera, como el mediodía; ésta dice respecto a la triple existencia de las cosas, esto es, en la materia, en la inteligencia y en el arte eterno, según la cual se dijo: *Hágase, hizo y fue hecho*; esta, dice asimismo, relación a las tres sustancias que hay en Cristo, escala nuestra, como son la corporal, la espiritual y la divina.[71]

Ramón Llull

Ramón Llull nació en Mallorca alrededor de 1235. De estirpe catalana, es paje del rey a los catorce años y se entrega a una vida disipada que sólo vendrá a frenar su conversión a los treinta años de edad. Franciscano, escribe poemas trovadorescos, funda el monasterio de Miramar, donde se hacen estudios en árabe, catalán y latín. Varias veces viajero a Roma, donde quiere convencer al papa de la necesidad de fundar un Estado cristiano, viaja también con frecuencia a África como misionero. Muere en 1316, lapidado en la ciudad de Bugía.[72]

Es Llull una de las personalidades más complejas de la Edad Media. Lógico, poeta, fabulista, místico, metafísico, novelista, Llull dedica su vida a la búsqueda de la verdad y a una misión que es tanto tentativa de fundar un Estado universal como intento de convertir a los infieles. No podemos aquí sino esbozar algunas de sus doctrinas principales.

La metafísica de Llull es claramente agustiniana; lo es igualmente su filosofía del amor. Una y otra aparecen con vigor y originalidad en las obras místicas de Llull. Importa señalar, más que este sistema, tres aspectos de la filosofía luliana.

[71] San Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, 1, 3.

[72] Las obras principales de Llull son: *Blanquerna* (novela didáctica que utilizaremos en buena parte en este breve esbozo); el "Libre d'Amic e Amat" (cántico místico en versículos que aparece en el *Blanquerna*); *Félix* o el *Libre de las meravellas* (fábulas y apólogos de intención moral y religiosa); *Libre de la contemplació en Deu* (principal obra de filosofía mística) y las dos "artes" (*Ars magna* y *Ars brevis*), en parte orígenes de la lógica simbólica moderna. Sobre Llull, *vid.* Joaquín Xirau, "Vida y obra de Ramón Llull", en *Obras de Joaquín Xirau*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963.

Toda la obra de Llull está al servicio de una doble misión: unidad cristiana, conversión de los infieles. El instrumento principal de esta conversión es la lógica luliana. Es indudable que Llull sigue la silogística de Aristóteles; no lo es menos que trata de fundar una combinatoria universal que Descartes no llegó a entender y que Leibniz consideró como el origen mismo de su combinatoria. Y no es que Llull se propusiera fundar una lógica pura; quería fundar una lógica que le sirviera tanto como "arte" de interpretar la revelación, como "arte" para enseñar a los incrédulos. Muy ligada a la lógica luliana está también su concepción de un Estado cristiano universal, idea que habrá de reaparecer, bajo forma monárquica, en Dante. Llull propone un Estado fundado en el poder del papa y en el gobierno del colegio cardenalicio. Cada uno de los cardenales será un apóstol; cada uno de ellos se ocupará de un grupo de fieles; cada uno de ellos se regirá por el único principio de la caridad. La "utopía cristiana" de Ramón Llull se presenta como el germen del pensamiento humanista que habrán de desarrollar en España, Vives, y en México, Vasco de Quiroga; del mismo pensamiento que dará lugar a la *Utopía* de Tomás Moro.[73] ¿Cuál es el fundamento de esta teoría?; ¿cuál la raíz de la sociedad cristiana? La respuesta a estas preguntas puede encontrarse en la doctrina del valor.[74]

Cuenta Llull en *Blanquerna* que éste se encontró con un juglar y que el juglar venía entristecido porque no había encontrado a Valor. Contéstale Blanquerna que es posible que lo que el juglar llama valor sea desvalor, malicia y defecto. Cuando el juglar le pide que defina el valor dice Blanquerna: "Valor es aquella cosa por la cual es la utilidad y conservación contra el engaño y defecto" y, más adelante, afirma que el valor es siempre trino; implica los "valores terrenales", implica los valores morales y, por fin, los valores religiosos. Valor es, en última instancia, amor a Dios.[75] El valor –esencia moral que solamente volveremos a encontrar

[73] No ha podido trazarse una influencia de Llull en los pensadores citados. Recuérdese, sin embargo, que hasta el siglo XVII existió en Universidad de Salamanca una "Cátedra Raimundo Lulio".

[74] *Vid.*, Joaquín Xirau, *Vida y obra de Ramón Llull.*

[75] Ramón Llull, *Blanquerna*, II, LIV y LV, Colección Crisol, Aguilar, Madrid.

en la filosofía del siglo XX– es ya para Llull tanto arraigo a las necesidades terrenales como arraigo en el amor mismo. Cercano a su maestro de Asís, escribe Ramón Llull: "Cantaba el pájaro en el vergel del Amado: vino el amigo y dijo al pájaro: 'Si no nos entendemos por el habla, entendámonos por amor; porque en tu canto se representa a mis ojos el Amado'."[76]

VI. El final de la Edad Media: Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham

El pensamiento medieval se prolonga hasta fines del siglo XIV. Como ninguna época histórica termina en fechas definidas y precisas, muchos de los problemas de la filosofía medieval vuelven a encontrarse en pleno Renacimiento y aún en nuestros días. Nuevas ideas empiezan a presentarse en Dante y sobre todo en Petrarca –verdadero iniciador del humanismo renacentista–, y existen cambios sensibles tanto en la vida religiosa como en la vida social e intelectual. El papado está amenazado por divisiones internas y durante más de un siglo su mismo destino parece incierto, primero cuando los papas se ven obligados por el poder político de Francia a establecerse en Aviñón (1309-1377), y después en los largos años de querellas internas que habrán de conducir al Gran Cisma (1378-1418). La nueva presencia de los Estados nacionales se levanta como una amenaza contra el poder temporal de los papas. Estos mismos Estados entran también en una de estas épocas que Toynbee ha clasificado de tiempos de conflictos, principalmente notables en las guerras entre Inglaterra y Francia, que se prolongan durante todo un siglo, y las disensiones civiles sobre todo en Francia.

El último siglo y medio de la Edad Media, siglo ya de transición hacia la Edad Moderna, se caracteriza por su inquietud. No por ello dejan de existir pensadores de primera importancia que, si como santo Tomás o Bacon siguen en buena parte la filosofía aristotélica, se inclinan muchas veces a formas casi puramente neoplatónicas, como en la mística del maestro Eckhart, o tratan

[76] "Libro del amigo y el amado", en *Blanquerna*, V, CVII.

de compaginar las enseñanzas del aristotelismo y del agustinismo, como Duns Escoto, o quieren deslindar radicalmente los campos de la fe y la teología de los campos de la razón y la ciencia, como Guillermo de Ockham.

El problema más agudo de estos años difíciles es nuevamente el de las relaciones entre la fe y la razón. En la filosofía de Duns Escoto, el deslinde entre el objeto de una y de la otra va a ser ya más radical que en santo Tomás. En Ockham será más que un deslinde una verdadera separación, un divorcio profundo entre el conocimiento por vía de revelación y el conocimiento por vía de la experiencia. No es que estos filósofos sean cientifistas o por lo menos que lo sean esencialmente. Ockham, el más radical de los nominalistas de la Edad Media anuncia sin duda el pensamiento empirista inglés de los siglos venideros: pero también nos recuerda, en más de una ocasión, el pensamiento de algunos de los primeros padres de la Iglesia cristiana. Su clara separación entre la razón y la fe obedece más a la necesidad de limitar la razón para dar plena libertad a la fe que a una necesidad de afirmar el pensamiento racional contra los datos de la fe.

Esta escisión del pensamiento en dos esferas ya sean diversas, como en Duns Escoto, ya sean totalmente distintas, como en Ockham, habrá de tener consecuencias radicales en el pensamiento ya puramente racional de Descartes, ya puramente empírico de Francis Bacon. La intención de Duns Escoto o incluso de Ockham, por una parte, y la de Descartes o Francis Bacon por otra es bien distinta. Tanto Escoto como Ockham son radicales defensores de las creencias. Descartes o Bacon, sin renunciar a la fe, habrán de excluirla por completo del campo de la filosofía y de la ciencia.

Juan Duns Escoto

Juan Duns Escoto (*ca.* 1266-1308) nació en Escocia y tomó el hábito franciscano. De sus enseñanzas en París y en Oxford surgieron sus obras más importantes, las *Collationes parisienses* y las *Collationes oxonienses*. Comentador de Aristóteles y de Porfirio, Duns Escoto no viene a oponerse radicalmente al pensamiento tomista. Más cierto sería decir que lo modifica por dentro y que, de esta modificación, surge una filosofía a la vez muy verdaderamen-

te cristiana y muy claramente personal. Cristiana en cuanto vuelve a afirmar como valores supremos los de la caridad y del amor: original en cuanto a su tentativa por definir los límites y las posibilidades del conocimiento y las relaciones entre el hombre y Dios.

Duns Escoto sostiene que el pensador cristiano debe ser, al mismo tiempo, filósofo y teólogo, es decir, debe reunir los datos de la razón y de la fe. Pero esta reunión es sólo posible si el pensador sabe distinguir claramente cuando lo que piensa llega a él por la vía de la fe y cuando lo que argumenta se desarrolla por los caminos de la razón. Hasta aquí no parece que el pensamiento de Duns Escoto sea radicalmente distinto al de santo Tomás. Lo es, sin embargo, en buena parte porque para Escoto la teología no es, como lo fue para el pensamiento tomista, una ciencia. Si la teología debe conducirnos a la salvación es, ante todo, un conocimiento práctico, o, por decirlo con Duns Escoto, una sabiduría, más alta que todo lo que la ciencia pueda enseñarnos, pero al mismo tiempo impenetrable por la razón pura. Con lo cual se demuestra que la intención de Duns Escoto no es la de limitar la teología, sino antes bien, la de afirmar que el conocimiento teológico, el conocimiento por la fe, es el conocimiento más alto, el verdadero saber que está más allá de las ciencias, de la filosofía y de la razón.

Como santo Tomás, Duns Escoto empieza por el conocimiento de lo particular. Sólo la experiencia puede ser la base de nuestro conocimiento. Pero el verdadero conocimiento racional, fundado en las creaturas singulares cuya singularidad les proviene no de la materia –puesto que ésta es indeterminada– sino, como en san Agustín, de la forma, es un conocimiento en el nivel intelectual. Parte de las creaturas, pero se desarrolla en el campo de la inteligencia abstracta. Por lo que acabamos de ver, Duns Escoto es a la vez más individualista que santo Tomás y también más racionalista. Más individualista porque piensa que los seres individuales tienen su propia individualidad en su forma misma; más racionalista porque piensa que el conocimiento debe basarse en la ley lógica de la *posibilidad*, si por posibilidad entendemos aquí no contradicción. El principio básico de la filosofía de Duns Escoto es precisamente este principio de la posibilidad, principio que habremos de encontrar nuevamente en la filosofía de Leibniz.

Si aplicamos este principio a las pruebas de la existencia de Dios, veremos que Duns Escoto acepta la mayoría de las pruebas tomistas, porque considera que los tres argumentos basados en la causalidad, la perfección suprema y el fin último de todas las cosas son posibles, es decir no-contradictorios y por lo tanto verdaderos. No así en lo que concierne a la primera prueba tomista, la del movimiento que santo Tomás consideraba como la más evidente de sus cinco vías. Y es que si el movimiento es contingente, como es contingente todo aquello que puede ser y no ser al mismo tiempo, todo argumento que se base en el movimiento tendrá que ser contingente, es decir no será necesariamente *posible*.

Llegamos así a una consecuencia importante. Aunque Duns Escoto como santo Tomás, base el conocimiento en la experiencia de los seres individuales, insiste más que santo Tomás en el valor de los principios puramente racionales. La prueba de un argumento no reside tanto en lo que nos dice la experiencia como lo que nos dice la razón acerca de las posibilidades de esta experiencia.

Es por ello que Duns Escoto vuelve a considerar el argumento de san Anselmo sobre la perfección como un argumento válido si se toma no como una demostración absolutamente verdadera sino más bien como una *persuasión probable*. Si la idea de la perfección existiera tan sólo en el intelecto, sería a la vez posible –es decir, no contradictoria en el intelecto– e imposible –es decir, contradictoria en la realidad. Solamente si esta idea es totalmente posible –si además de ser una idea se refiere a un ser absolutamente perfecto– será una idea no-contradictoria, una idea verdadera. Lo cual no quiere decir que el argumento de san Anselmo sea una prueba indispensable. Es una prueba que, lógicamente, tiene un sentido recto.

Más importante aún es la idea que Duns Escoto se hace de Dios y del alma humana. Más importante porque nos remite a los orígenes mismos del cristianismo y acentúa los valores de la creación y de la caridad. Esta idea queda afirmada en Duns Escoto cuando nos dice que tanto en Dios como en el alma humana lo que caracteriza al ser espiritual es más la voluntad que la razón. Dios crea porque así lo quiere su voluntad y crea como su voluntad quiere que cree y en el preciso momento en que su voluntad lo desea. Ello no significa que Dios cree irracionalmente. Dios

crea algo siempre que no sea contradictorio. Ahora bien, la voluntad es el espíritu dirigido al bien –totalmente en Dios, limitadamente en el hombre–. Con lo cual Duns Escoto quiere decirnos que si Dios quiere algo por su voluntad, lo que quiere es bueno, ya que decir lo contrario, decir que Dios quiere algo porque es bueno sería limitar a Dios y establecer el bien como algo exterior a Dios mismo.

Dios es así concebido como un ser supremamente racional, infinito en sus esencias mismas, una esencia que, si es ante todo voluntad y bien, es, por lo mismo y antes que toda otra cosa, verdadera caridad.

Si del nivel de la voluntad pura descendemos al hombre, veremos que también en él la voluntad es la última instancia de la vida espiritual. Claro está que el hombre es un ser inteligente y un ser racional. Pero el verdadero motor de sus actos será la voluntad, una voluntad que, si es recta y se dirige al bien será también, en el nivel humano, verdadera caridad.

Pocos filósofos han defendido la libertad humana, basada en la voluntad motriz de nuestros actos, como Duns Escoto. Pero en el hombre como en Dios, la voluntad no es ni debe ser irracional. El hombre intelige y piensa. Su inteligencia no es el motor de sus actos, pero es, sin duda, la ocasión de que estos actos se encaucen por los caminos rectos.

Esta defensa de la libertad humana y de la creación divina como acto de caridad es el fundamento de la doctrina de este filósofo y teólogo que ya en su tiempo fue llamado "el doctor sutil". Y su filosofía podría resumirse repitiendo con él: "La causa total de la volición en la voluntad es la voluntad".[77]

Guillermo de Ockham

Guillermo de Ockham (*ca.* 1285-1347/49) reduce todo el conocimiento a los datos de la experiencia. Lo que no sea verificable por experiencia o no provenga de la fe, deberá rechazarse como tal. Éste es el sentido de lo que se ha llamado la "navaja" de Ockham: negar validez a todos los conceptos que no puedan

[77] Juan Duns Escoto, *Opus oxoniense*, I, 8.

anclar en la experiencia misma. Esta negación proviene del radical nominalismo de Ockham. Para él los universales no son nada real existente en un sujeto, sea en el alma, sea fuera del alma, porque, si el universal es uno, ¿cómo podría estar en las cosas que son varias? Si, por otra parte, el universal está en las cosas varias, ¿cómo podría negar a ser uno? Nuestras ideas que proceden de la experiencia nada tienen que ver con la experiencia sensible que es siempre particular. De ahí que todas las especulaciones metafísicas sean para Ockham falsas. Lo son porque operan en el vacío, sin experiencia inmediata, sin contenido para las ideas que se sostienen.

Podrá Ockham querer afirmar la fe, podrá querer afirmar la experiencia de los seres particulares. Con él se diluye la metafísica que fue la gloria más grande de la filosofía de la Edad Media.[78]

Obras de consulta

COPLESTON, Frederick. *History of Philosophy*, Newman, Westminster, 1955, vol. II, pp. 476-550; vol. III, pp. 43-121.
LEFF, Gordon, *Medieval Thought*, Penguin, Harmondsworth, 1958, pp. 255-303.
ORONÍ, Miguel, "Introducción", en *Obras del doctor sutil Juan Duns Escoto*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960.

[78] Con él inicia también –y a pesar de él– una nueva filosofía escéptica cuyas consecuencias más claras se encuentran en el pensamiento de David Hume y en el de los neopositivistas del siglo XX.

TERCERA PARTE

Del Renacimiento a Kant

I. Renacimiento

La palabra Renacimiento indica ya de por sí una nueva actitud de entusiasmo. Entusiasmo por las ciencias, las artes y las letras de los antiguos griegos y romanos: entusiasmo por los hechos naturales y por la "bondadosa naturaleza" que Leonardo da Vinci declaraba digna de imitación constante: entusiasmo por el centro de la naturaleza que es el hombre. El Renacimiento es una época que vuelve la cara al mundo clásico. Petrarca imita a Cicerón y quiere leer a Homero en aquella lengua griega que nunca alcanzó a aprender del todo: Miguel Ángel dirige excavaciones en busca de monumentos y estatuas clásicas; Cosme de Medici establece la Academia de Florencia en buena parte dedicada a revivir las enseñanzas de Platón.

Pero esta época que se define por la expansión y el crecimiento es también una época de dudas, de querellas teológicas y de angustias y zozobras que se prolongan a lo largo de los siglos XV y XVI.

Giordano Bruno habrá de escribir que el centro del universo está en todas partes y la circunferencia en ninguna. Pascal, ya en el siglo XVII, repetirá la misma idea precediéndola de la partícula "espantable"; "una esfera espantable, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna". La frase de Bruno es entusiasta; la de Pascal, que habrá de afirmar también que le aterra "el silencio de estos espacios infinitos". es angustiada y pesimista. Ambos son típicos del Renacimiento. Y es que si el hombre, autor de nuevos descubrimientos cada vez más espectaculares, siente llegado su momento y siente que algún día le será dable descubrir la realidad entera de cuanto le rodea. siente también que estos mismos descubrimientos le dejan en un mar de dudas cuando se percibe náufrago en un mundo inmenso cuyo antiguo centro y cuyas antiguas coordenadas estallan. Encontrado y perdido, el hombre del Renacimiento pone sus esperanzas y sus du-

das en el corazón mismo del hombre. Humanista en muchas ocasiones, es también muchas veces escéptico. A esta doble actitud que a veces llega a encontrarse ambiguamente en una misma persona contribuyen los nuevos descubrimientos geográficos y astronómicos, la expansión científica, el crecimiento de una nueva economía y el ensanchamiento progresivo de la vida y el conocimiento. El hombre renacentista vive con alegría de vivir, como si hubiera descubierto nuevamente un fruto largamente prohibido; vive también con la zozobra natural de quien acaba de descubrir nuevas posibilidades que se antojan infinitas. Entre la Edad de Oro y el hecho cruento de las guerras religiosas, entre la esperanza y la duda, el Renacimiento afirma nuevamente al hombre. Es importante destacar con algún detalle, las nuevas coordenadas de esta vida que se hace más intensa y de estas nuevas dudas que surgen de la misma intensidad de la nueva vida. En otras palabras, es necesario definir las formas del humanismo del Renacimiento.

El crecimiento del mundo

Hasta aquí, la imagen de las esferas de Bruno y de Pascal han sido más metafóricas que reales. El crecimiento del mundo que ambas implican fue, a partir de la segunda mitad del siglo XIV, un hecho visible y tangible.

Tres ciudades mediterráneas –Barcelona, Génova y sobre todo la *aurea Venetia*– habían dominado el comercio del Mediterráneo y las rutas que, a fines de la Edad Media, conectaban al Occidente europeo con el Oriente asiático. Nuevas formas de transacción –entre ellas los bancos de Estado, el primero de los cuales se establece en Barcelona en 1401– hacen nacer una nueva clase capitalista y burguesa que habrá de prevalecer a lo largo del Renacimiento. Los Medici de Florencia o los Fugger alemanes organizan bancos y sistemas de préstamos de los cuales habrán de depender en buena parte reyes y papas. Bien pronto el capitalismo mediterráneo tiene que ceder ante el empuje de dos nuevas nacionalidades recién formadas, predominantes en el desarrollo de la historia europea hasta 1600: Portugal y España. La primera, fundará un nuevo imperio basado en el comercio de las especias

que durará más de un siglo: la segunda, un imperio que prevalecerá hasta fines del siglo XVIII. Navegantes y exploradores, los portugueses y los españoles abren el mundo al comercio de Europa. El nuevo comercio se planetiza, alcanzando primero las zonas atlánticas y, más tarde, las zonas del Pacífico. Al redondearse la Tierra se redondea también la cultura que Europa ofrece al mundo y que el Nuevo Mundo descubierto por Europa devuelve a Europa bajo nuevas formas, transformando lo que de Europa recibe. Los primeros pasos son lentos: los portugueses descubren las islas Madeira en 1418; Enrique el Navegante coloniza las Azores en 1427; Bartolomé Díaz llega en 1486 al cabo de Buena Esperanza que, once años más tarde, habrá de doblar Vasco da Gama. El comercio con Asia queda abierto por una nueva ruta que solamente impiden las dificultades pronto vencidas de la navegación de altura. Venecia cede su monopolio ante el nuevo monopolio de Lisboa.

Los españoles, por otra parte, se lanzan a cruzar el Atlántico tanto en busca de nuevas riquezas como en encuentros sorprendentes de un Nuevo Mundo. En 1492 Cristóbal Colón descubre América; poco después Magallanes y El Cano acaban de demostrar que la Tierra es redonda. Las riquezas de las tierras nuevas de América llegan a Europa a través de una España que no sabe organizarse como sociedad capitalista y que es más lugar de paso del oro descubierto que centro de una nueva sociedad industrial, la cual saben inventar mejor los pueblos del norte de Europa. Los viajes y la geografía han aumentado el mundo multiplicando sus distancias y multiplicando a la vez sus posibilidades.

Pero si crece la Tierra, crece no menos el cielo, aquella esfera de Bruno y de Pascal. La nueva ciencia del siglo XVI es, sobre todo, la astronomía. Copérnico establece de una vez por todas que el Sol es el centro del sistema planetario. Y, al establecerlo, coloca la primera piedra del nuevo método científico que ya nada tiene que ver con las especulaciones de teólogos y filósofos: "Dejemos a las querellas de los filósofos –escribe Copérnico– la discusión de si el mundo es finito o infinito: para nosotros queda la certidumbre de que la Tierra, contenida entre dos polos, está limitada por una superficie esférica". Más allá de la Tierra, multiplicando la visión de los ojos desnudos, el telescopio de Galileo descubrirá

a fines del siglo XVI nuevas e insospechadas dimensiones dentro de esta esfera explosiva que es el universo.

El nuevo espíritu científico, latente ya en las filosofías de santo Tomás, de Grosseteste y de Roger Bacon, alza vuelos definitivos. Nadie como Leonardo da Vinci precisa en su tiempo el significado del espíritu científico.

Da Vinci, el pintor, el teórico de la pintura, el experto en balística, el ingeniero que quiso lanzar un puente sobre el Bósforo, es, ante todo, un hombre de experiencia. "La bondadosa naturaleza –escribe– procede siempre de tal manera que en todo el universo siempre encontrarás cosas dignas de imitar."[1] Espíritu de una curiosidad difícilmente saciable, Da Vinci descubre que "la naturaleza nunca desmiente sus leyes".[2] Regular, exacta, precisa, espera que el hombre la observe para dibujarla, para estudiarla, para penetrar en sus secretos y permitir un dominio más completo del medio por el hombre que lo habita. "La ciencia –dirá Da Vinci– es capitán y la práctica representa a los soldados."[3] Ahora bien, la ciencia no puede basarse en palabras huecas, en una forma del decir "charlatana y confusa" que nunca puede dar "certidumbre neta".[4] Quedan las autoridades religiosas para los hombres de religión, para el mismo Da Vinci en cuanto es cristiano; en cuanto hombre de ciencia, Da Vinci piensa que "el que discute alegando autoridades no da prueba de genio sino más bien de memoria".[5] Gracias a la ciencia podremos acabar por dominar la práctica –balística, ingeniería o máquina voladora–. Y esta ciencia teórica sobre la cual reposará toda la práctica será, en parte, la ciencia experimental que nos conduce a observar los hechos. Este pintor que "lucha y compite con la naturaleza", es también el hombre de ciencia que sabe que "la experiencia no yerra", que solamente yerran nuestros juicios. Pero si la experiencia es necesaria, si es básica para Da Vinci que estudia la anatomía y el curso de los ríos y que observa que "los moluscos son animales que tienen los huesos del lado de afuera",[6] no es del todo suficiente. Y no lo es porque Da Vinci, como Grosseteste y, más cercanos a él, como Copérnico, Kepler o Galileo, sabe que no hay verdadera ciencia sin fundamentos matemáticos. Las matemáticas son sin duda una ciencia ideal, cuyos objetos nunca se encuentran exactamente idénticos en los hechos de la naturaleza: "El más pequeño de los puntos naturales es más grande que todos los puntos matemáticos".[7] Pero las matemáticas, más exactas que la experiencia, son la base de la exactitud de cualquiera experiencia: "Ninguna certidumbre puede existir allí donde no puede aplicarse alguna de las ramas de las ciencias matemáticas".[8]

[1] Leonardo da Vinci, *Breviario*, El Ateneo, Buenos Aires, 1943, p. 123.
[2] *Ibid.*, p. 124.
[3] *Ibid.*, p. 99.
[4] *Loc. cit.*
[5] *Ibid.*, p. 102.
[6] *Ibid.*, p. 147.

El nuevo humanismo, que tan claramente representa Leonardo da Vinci, sabe que es necesario dominar la naturaleza por medios naturales y sabe que esto es tan sólo factible por una cuidadosa dosificación de experiencia sensible y de cálculo matemático. El nuevo espíritu científico, el que habrá de conducir a la física matemática moderna, nace con el espíritu humanista del Renacimiento.

Pero los nuevos humanistas saben también que la ciencia por sí sola carece de valor si no se añade a ella un conocimiento del alma humana, esta maravilla superior, según Da Vinci, a todas las maravillas naturales. A la dignificación del espíritu se dedican, por vías diversas, los estudios de los académicos de Italia, los erasmistas, los reformadores, los utopistas, los metafísicos y los misioneros del Viejo y Nuevo Mundo.

La Academia y la Edad de Oro

"Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que esta nuestra edad de hierro tanto estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*." Estas palabras de Don Quijote en el capítulo XI de la primera parte del *Quijote*, simbolizan uno de los grandes afanes del Renacimiento. En este afán participó también Erasmo quien deseaba "volver a ser jo-

[7] *Ibid.*, p. 104.
[8] *Ibid.*, p. 111.

ven" porque preveía "la cercana proximidad de una edad de oro",[9] donde todos los cristianos vivían de acuerdo con los preceptos evangélicos. Y aun los descubridores y conquistadores del Nuevo Mundo creían percibir, a cada paso en las nuevas tierras que pisaban, signos de la nueva edad a la vez perfecta, dorada y real.

No es infrecuente que este deseo se confunda con un especial sentimiento de la riqueza inagotable de la naturaleza y del gozo de la vida presente. Naturales son, ricas y de una riqueza sensible, la *Primavera* o *El nacimiento de Venus* de Botticelli, la *Canción de Carnaval* de Lorenzo de Medici y aun las mismas vírgenes de Leonardo o Rafael. La Edad de Oro parece estar al alcance de la mano, ya en las artes o las letras, ya en las ideas de una sociedad ideal que santo Tomás Moro bautiza con el nombre de Utopía o Campanella con el de la ciudad del Sol, ciudad perfecta gobernada en lo espiritual por la Iglesia y, en lo temporal, por el Imperio Español.

Pero existe otra Edad de Oro en el pasado idealizado del mundo clásico. Cuando Cosme de Medici funda la Academia de Florencia tiene en mente esta época "gloriosa que fue Grecia" (Keats). Florencia se convierte en el centro del *re*-nacimiento del pensamiento griego en torno principalmente al pensamiento de Platón, que los renacentistas suelen oponer al Aristóteles de los escolásticos.

Lo que encuentran los humanistas italianos en la filosofía de Platón es una defensa de esta "maravilla" que Da Vinci veía en el alma humana.

Marsilio Ficino (1433-1499), primer director de la Academia de Florencia, quiere probar que el alma es inmortal y lo hace sobre todo con base en reminiscencias platónicas: "nuestra alma, por el intelecto y por la voluntad, como por aquellas alas gemelas de Platón, vuela hacia Dios, puesto que vuela hacia todas las cosas". Deseosa de serlo todo en todo, el alma es inmortal cuando se realiza en este todo que es Dios. En Dios, el hombre llegará a ser "un dios".[10]

Picco della Mirandola (1463-1494), autor de una *Oración sobre la dignidad del hombre*, cuyo título es ya revelador del sentido nuevo que quiere el hombre en el mundo, piensa que "este camaleón que somos" –es decir, este microcosmos, este pequeño mundo– es inmortal porque así lo afirmaron Platón en el *Timeo* y Moisés.

Bernardino Telesio (1509-1588) repite temas estoicos y neoplatónicos cuando piensa que el mundo está gobernado por un alma inmortal y anuncia futuras filosofías cuando piensa que nuestro cuerpo está centrado en el sistema nervioso cuyo funcionamiento depende del flujo de los "espíritus animales" que Descartes colocará en el meollo de sus interpretaciones fisiológicas.

También neoplatónicos son Nicolás de Cusa (1401-1464) y Giordano Bruno (1548-1600). Para el primero, Dios es la unidad de los contrarios, el ser donde todas las oposiciones se reúnen para cesar de contradecirse. Para el segundo esta misma idea conduce a una filosofía panteísta que anuncia, a más de un siglo de distancia, la de Spinoza.

Ahora bien, en el centro de todas estas explicaciones del hombre, de su dignidad y de su puesto en el cosmos, reside una idea de la educación total para el hombre total.

Uomo universale, cada hombre debe dejar de ser un especialista para llegar a tener un conocimiento universal. No todos los renacentistas llevaron a sus últimas consecuencias esta idea de una educación total para la realización de un hombre total. Existen, sin embargo, suficientes ejemplos para que nos demos cuenta de qué punto alcanzó en la época renacentista el entusiasmo por una educación totalizadora. Tal vez el caso más claro de este género de nueva vida deba buscarse en Leon Battista Alberti (1404-1472). Arquitecto, pintor, músico, hombre de letras y de ciencias, Alberti pensaba que "los hombres son la fuente de sus propias fortunas y desdichas". En páginas autobiográficas nos dice que era "asiduo en la ciencia y la práctica de las armas y los caballos, los instrumentos musicales y las bellas artes" y que estaba dedicado "al conocimiento de las cosas más raras y más difíciles".[11] ¿Quién como Alberti realizaba o pensaba realizar aquel hombre ideal que Platón concebía como un ser armónico en las ciencias del alma y del cuerpo? Y si Alberti es el ejemplo más clásico y más extremoso del hombre total, no queda lejos de él

[9] *Apud*, James B. Ross y Mary M. McLaughlin, *The Portable Renaissance Reader*, Viking, New York, 1960, p. 80.
[10] *Apud ibid.*, p. 387.

[11] Leon Battista Alberti, proemio a "De la familia", *apud ibid.*, p. 330.

Leonardo da Vinci, ni tampoco Miguel Ángel, arquitecto, escultor, pintor y poeta.

El hombre universal, este "camaleón que somos", es una imagen del universo entero que no debe abandonar ninguna de sus posibilidades de ser universal. Y así, en el corazón mismo de cada individuo, parece posible que llegue a realizarse esta perfección de una Edad de Oro que piensa llegado el reino de los hombres y no, como se pensó en la Edad Media, el fin del mundo.

Reforma y Contrarreforma

No todo era paz, sin embargo, en esta época, una de cuyas vertientes conducía a la esperanza. La lucha más visible y uno de los verdaderos problemas que definen al Renacimiento se entabla en el plano de las ideas religiosas.

Existen, por lo menos, tres tendencias diversas en el curso del siglo XVI. Por un lado, la que siguen los cristianos que se rebelan contra la Iglesia católica; por otro, la de los cristianos que quieren modificar la Iglesia desde dentro; finalmente, la de aquéllos que, reaccionando contra la rebeldía protestante, llevan a cabo una reafirmación de la Iglesia. A los primeros se debe la Reforma; a los segundos, la *philosophia Christi*; a los terceros, y sobre todo a la Compañía de Jesús, la Contrarreforma.

Las causas de la Reforma fueron de diverso origen. El motivo inmediato fue la discusión sobre la validez de las indulgencias que otorgaba el papa. Principalmente en Alemania, donde el movimiento protestante se une a los primeros signos del nacionalismo alemán, el protestantismo empieza por ser una tendencia de orden moralista. Martín Lutero, fraile agustino que se opone a que se otorguen indulgencias porque piensa que éstas impiden el desarrollo espiritual de la Iglesia es, en muchos aspectos, un moralista mucho más que un teólogo. Y es este moralismo lo que, a lo largo de la historia, distinguirá, a veces con una rigidez que se convierte en un nuevo dogma, al mundo protestante. No que los protestantes no tuvieran sus motivos para pensar en la necesidad de una reforma. El mismo Melchor Cano, teólogo de Carlos V, escribía: "No se puede dejar de decir y de confesar que en muchos de ellos –es decir, los protestantes– pedían razón y en algunos justicia". Y aclara: "Sin sanar a Roma hicieron enfermar a Alemania".[12] Pero si la Iglesia necesitaba una reforma no necesitaba, como parece probarse en nuestros días, una división tan violenta como la que propuso Lutero. Tanto en él como en Calvino hay que ver una reacción comprensible. Hay que señalar, sin embargo, que las diferencias principales entre los protestantes no fueron, en un principio, de orden teológico, sino de orden ético. Más tarde se añadió a la querella moral una querella teológica. Ésta se centra, muy principalmente, en torno al problema de la libertad humana. Extremos de esta querella son, por una parte, Lutero o Calvino, defensores de un determinismo total; por otra los jesuitas y, principalmente, Luis de Molina, defensores del libre albedrío.

Lutero escribe páginas muy claras sobre *La esclavitud de la voluntad*: "Un hombre no puede ser totalmente humillado hasta que llegue a saber que su salvación está definitivamente más allá de sus propios poderes, esfuerzos, voluntad y obras, que depende absolutamente de la voluntad, del consejo, del placer y del trabajo de otro, es decir de Dios tan sólo".[13] De manera semejante Calvino afirma: "El hombre está tan esclavizado por su pecado que es incapaz de realizar un esfuerzo o de tener incluso una aspiración hacia lo que es bueno".[14]

El carácter más moral que religioso de esta actitud se muestra, en el caso de Lutero, en su deseo de humillar al hombre y hacer que lleve a cabo una vida totalmente dependiente de Dios, en total independencia de cualquier poder temporal o espiritual que no sea el de la propia conciencia. Se muestra igualmente en la idea de Calvino para quien el hombre es malo por naturaleza y, por naturaleza culpable, incapaz de salvarse por su propio esfuerzo.

En oposición radical a la doctrina de los dos fundadores del protestantismo europeo, Luis de Molina, teólogo portugués, es quien más claramente defiende el derecho humano a la libertad. Recogiendo la doctrina clásica de la naturaleza amorosa de Dios, Molina no acepta la posibilidad de que Dios salve o condene de antemano a las almas humanas. Y el hombre es para Molina libre

[12] *Apud* José M. Gallegos Rocafull, *Los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII*, Jus, México, 1946.
[13] *Apud* James B. Ross y Mary M. McLaughlin, *op. cit.*, p. 700.
[14] *Ibid.*, p. 707.

porque Dios mismo, su creador a cuya imagen el hombre ha sido hecho, es un ser libre. Pensar que Dios puede salvarnos o condenarnos a la fuerza es colocar, en el ser de Dios mismo, la idea de la necesidad y, por lo tanto, limitar la naturaleza divina. Tanto como Luis de Molina expresan esta idea los dramaturgos españoles de los siglos XVI y XVII quienes, como Tirso de Molina en *El condenado por desconfiado* o Calderón en *La vida es sueño*, afirman que la salvación del alma depende de la adhesión de la libertad humana a los designios libres de Dios.

Entre estas dos actitudes radicalmente opuestas y, en la época en que escribía Luis de Molina, ya insalvables, se encuentra la de aquellos que, con Erasmo, con Luis Vives, con Vitoria, quisieron encontrar una forma práctica y real de mantener la unidad de la Iglesia sin dejar de reformar, no los dogmas cristianos, que para ellos eran cuestión de una fe indiscutible, sino alguna de las prácticas de la Iglesia histórica del Renacimiento.

La philosophia Christi *y sus repercusiones en las ideas sociales*

Si Erasmo fue el principal promotor de la filosofía de Cristo, si tuvo sus discípulos en la Francia de Guillaume Budé y en la Inglaterra de Tomás Moro, el lugar donde más fuertemente repercutió su enseñanza en el curso del siglo XVI fue España.

Ya hemos visto cómo Erasmo de Rotterdam participaba de aquel espíritu renacentista que creía encontrar una nueva Edad de Oro. Pero la nueva Edad de Oro que buscaba Erasmo, antes de la ruptura entre Lutero y la Iglesia romana, no estaba en los antiguos textos de los griegos ni en alguna isla utópica, perfecta e imaginaria. Estaba en su idea misma de una vida cristiana que fuera precisamente un vivir cotidianamente las doctrinas de Cristo, un seguir al pie de la letra las enseñanzas de los evangelios. Católico, Erasmo trató de conciliar extremos, y de evitar la ruptura que se iniciaba con el movimiento protestante. Su propósito fracasó, por lo menos en forma inmediata, pero su doctrina penetró en el mundo, y principalmente en el mundo católico español. El propio cardenal Cisneros participaba en buena medida de las ideas de Erasmo y trató de llevarlo a España. Juan Luis Vives, el verdadero iniciador del humanismo español, llamará a Erasmo "señor, maestro y padre".

Vives (1492-1540) fue una de las personalidades más influyentes del siglo XVI. Nacido en Valencia de una familia de origen catalán que había llegado a tierras valencianas cuando las conquistó el rey Jaime I, estudió en París, donde se cansó de los ejercicios lógicos de una escolástica venida a menos, se instaló en Bruselas, donde llevó a cabo estudios de griego y latín e invitado por Tomás Moro, llegó a ser consejero de Enrique VII de Inglaterra, cargo al que renunció cuando el rey se divorció de Catalina de Aragón. Espíritu moderno, Luis Vives es iniciador en muchos campos del saber. Lo es en cuanto a la doctrina del derecho de guerra que más tarde Vitoria y Hugo Grocio habrán de transformar en la doctrina del derecho internacional; lo es también en los campos de la psicología, la psiquiatría y la educación.[15]

En *Concordia y discordia* –concordia, es decir amor; discordia, es decir, desamor–, Vives afirma que los hombres, creados por amor, tienden espontáneamente al amor. Ser caído, el hombre tiende también a la discordia, al odio, a la ira, a la envidia y a las pasiones que nacen de su caída misma. ¿Cómo llegar a una sociedad basada en la paz cuando por todos lados acecha el hecho brutal de la guerra y de los conflictos entre los hombres? Luis Vives piensa que para alcanzar la paz, la concordia entre los hombres, debe alcanzarse primero la paz interior, íntima que solamente puede darse a todos los corazones si se sigue la doctrina evangélica. Esta afirmación de la vida cristiana conduce a pensar que las guerras –guerras en las cuales estaba empeñada España en todos los frentes de Europa y de América– son siempre injustas. Por derecho natural, es decir, por el derecho modelo que otorgan la razón y la moral no puede hablarse de guerra justa o injusta. Lo que es injusto e inhumano en esencia es el hecho mismo de la guerra. Y si el hombre es en parte un ser animal, si la guerra responde a esta animalidad que hay en todo hombre, la razón guiada por el espíritu de amor deberá afirmarse para destruir todo aquello que nos hace pasivos, para anular la fuerza animal de nuestras pasiones.

[15] *Vid.* Joaquín Xirau, *El pensamiento vivo de Luis Vives*, Losada, Buenos Aires, 1943.

En una época dominada por la rencilla, la discordia y la guerra, Luis Vives reclama la verdad cristiana de la paz; en un tiempo dominado por el deseo de conquista que los españoles y los portugueses llevan a sus colonias, Vives afirma la inmoralidad de toda conquista; en una época en que algunos teólogos españoles sostienen que los indios no tienen alma, Vives afirma que los indios, hombres como todos los hombres, pueden alcanzar la salvación.

No menos importantes son las ideas de Vives en los campos de la psicología y la pedagogía modernas. Vives distingue claramente entre los problemas metafísicos que plantea el alma humana –origen, naturaleza e inmortalidad– y los problemas de una psicología objetiva y científica que estudia los hechos psicológicos. Conocido el funcionamiento del alma, será posible transformarla y educarla hacia el bien. Desde un punto de vista estrictamente psicológico, Vives piensa que las dos funciones básicas del espíritu, funciones íntimamente ligadas entre sí, son la asociación de ideas y la memoria. Su teoría de la asociación de ideas habrá de reaparecer claramente en las enseñanzas de los empiristas ingleses, principalmente Locke y Hume; su teoría de la memoria es la base misma de su doctrina de la educación. Hastiado de una pedagogía basada en lo que Vives llama la memoria de "recoger", convencido de la inutilidad de acumular datos para repetirlos, Luis Vives afirma la prioridad de la memoria de "retener" que nos permite recordar, mediante el interés, todo lo que es fundamental para la vida del espíritu. No desea Vives una cultura basada en la acumulación de los datos, no concuerda, en este sentido, con los pensadores que, en su tiempo, querían formar hombres universales mediante el aprendizaje de todas las disciplinas. Su conocimiento es mucho más íntimo, su idea de la memoria de retener le conduce a una vida sencilla, cercana a la vocación más íntima que es una vocación de amor.

Las ideas de Vives sobre la psicología repercuten en la historia del pensamiento español. Juan Huarte de San Juan (1529-1598) escribe un *Examen de los ingenios para las ciencias* que constituye la primera tentativa de una teoría de la orientación profesional. Escribe Huarte: "de muchas diferencias que hay en la naturaleza humana, sólo una con eminencia, cabe". Así, "a cada diferencia de ingenio le responde, en eminencia, sola una ciencia y no más".[16] Miguel Sabuco (1535-1592), médico como Huarte, considera que todas las enfermedades humanas son de origen psicológico, adelantándose a la psiquiatría moderna y a la tesis fundamental del psicoanálisis.

Pero si la influencia de Vives es grande en el campo de la psicología y la psicoterapia, no lo es menos en el campo de las ideas sociales y, principalmente, en el campo de la filosofía del derecho.

América, hecho inesperado y sorprendente, plantea un nuevo problema a los hombres de Europa. Quienes pretendían mantener la esclavitud de los indios estaban dispuestos a mostrar su inferioridad natural para mantener para sí los privilegios que les otorgaban las encomiendas ganadas por el mero derecho de la conquista. Quienes, por lo contrario, veían que los indios eran hombres iguales por naturaleza a los otros hombres, estaban dispuestos a acabar con la esclavitud y con el derecho del más fuerte que muchas veces habían impuesto los conquistadores. Por primera vez, América entraba en la historia y las doctrinas de los misioneros españoles dejaban oír una nueva voz que iba a repercutir en el pensamiento europeo y a variarlo y enriquecerlo. De una multitud de misioneros que se vieron lanzados a una empresa de nueva evangelización, destacan, por su influencia o por su interés intrínseco, fray Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga.

Fray Bartolomé de las Casas, que había visto la violencia con que los españoles exterminaron a la población indígena de las Antillas, escribió la más importante de las defensas de los indios y, acaso sin darse cuenta, dio fundamento a las nuevas teorías del derecho internacional. En su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Las Casas afirma que todos los hombres son iguales por su naturaleza racional. Racionales y libres, los indígenas de América son igualmente capaces de una vida superior. La primera de estas nociones conduce a Las Casas a afirmar que los españoles no tienen derecho a imponer una forma de gobierno basado sobre la fuerza y que por lo tanto la guerra de conquista emprendida por los españoles es injusta. La segunda le lleva a decir que los misioneros tienen el derecho de convertir a los in-

[16] Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 65, p. 404.

dios, siempre que esta conversión no se haga por coacción, sino, como la pensaba también Vives, por razón de amor.

Las ideas de Las Casas tuvieron la consecuencia práctica de que, mediante las nuevas Leyes de Indias, se aboliera la esclavitud de los hombres de América. Tuvieron además consecuencias teóricas que aparecen ante todo en las obras de Francisco de Vitoria.

No es muy distinta la base moral y cristiana de la doctrina de Vasco de Quiroga. Más claramente formado que Las Casas en la tradición humanista, Vasco de Quiroga trató de adaptar la utopía de Moro a tierras mexicanas. Fue principalmente en torno al lago de Pátzcuaro donde Vasco de Quiroga estableció su utopía cristiana. Su cristianismo, aplicado al orden político, le condujo a dividir la población que rodeaba el lago en ciudades o poblados de unas seis mil familias regidas en forma familiar. Limitó las horas de trabajo a seis diarias, abolió el dinero, estableció un sistema de canje entre los pueblos que rodeaban el lago, trató de desterrar la ociosidad, estableció la comunidad de los bienes y la distribución de las ganancias conforme a las necesidades de cada familia. Este sistema político nacido del pensamiento humanista de la Europa del siglo XVI encontró en América una realización que llegó a funcionar con precisión y armonía. Vasco de Quiroga vino a probar que los sueños, y el *sin lugar* de las utopías pueden encarnar en la realidad y tomar lugar entre los hombres.

Francisco de Vitoria (1480-1546) recogió las ideas organizadas, más bien en forma de protesta, que desde Chiapas dirigía a España el obispo Bartolomé de las Casas. En sus *Relaciones*, Vitoria sentó las bases para una doctrina precisa del derecho internacional fundado en el derecho natural. Desarrollando la idea tomista de que el príncipe solamente lo es si representa verdaderamente a sus súbditos, Las Casas establece que la monarquía está constituida por el conjunto de las conciencias de los ciudadanos. De la misma manera que Vives pensaba que la paz social solamente es alcanzable mediante la paz interior. Vitoria sostiene que el Estado solamente tiene validez si responde a la conciencia individual de los ciudadanos que lo forman. Y si el emperador no tiene derecho a discutir la conciencia soberana de cada individuo, esta conciencia debe imponerse también en las cuestiones internacionales y en las consideraciones sobre el derecho de guerra.

Más realista que Vives, Vitoria sostiene que la guerra puede justificarse en el mundo de los hechos ya que, de hecho, el hombre es un ser caído. Si la guerra no puede eliminarse del todo y es incluso permisible en cuanto una nación tiene derecho a vengar una gran ofensa recibida, en cuanto desea recobrar algún bien perdido o, principalmente, en caso de defensa propia, debe establecerse un código internacional para limitar los males de una guerra aun cuando ésta se base en causas justas. Tal vez ésta es la mayor novedad que presenta el pensamiento de Vitoria. En lugar de pensar en la posibilidad de establecer una monarquía universal como lo habían pensado Dante en su *De monarchia* o Campanella en *La ciudad del sol*, Vitoria prefiere la idea de un código internacional fundado en el derecho natural.

No es inútil recordar que el código de Vitoria, que habrá de sistematizar Hugo Grocio en Holanda, dice explícitamente que ni el engrandecimiento imperial ni la conversión de los infieles son causa justa de la guerra que los españoles llevan al Nuevo Mundo. No lo es el engrandecimiento del imperio porque esto implica una política basada en el poder y no en las leyes rectas de la moral; no lo es la guerra para convertir a los infieles porque si la conversión se hace por medios coactivos el infiel tenderá a simular que cree y así el acto de conversión se convertirá en un acto sacrílego.

A fines del siglo XVII, Francisco Suárez lleva a cabo la primera gran síntesis metafísica del pensamiento escolástico así como la verdadera *summa* del pensamiento político español.

Nacido en Granada en 1548, Suárez estudió derecho canónico en la Universidad de Salamanca y dedicó su vida a la enseñanza de la teología en Segovia, Ávila, Valladolid, Roma, Alcalá de Henares, Salamanca y Coimbra. Según sus propias palabras fue la necesidad de fundamentar la teología la que le condujo a realizar estudios de metafísica.[17] La originalidad de Suárez consiste precisamente en evitar los problemas de orden sobrenatural dentro del marco del pensamiento filosófico. No poco contribuye Suárez, leído por Descartes, Leibniz, Berkeley y Christian Wolff, a deslindar el conocimiento natural del conocimiento sobrenatural. Es cierto que Suárez piensa que la filosofía viene en apoyo de

[17] Obras principales de Suárez: *Disputationes metaphysicae, De legibus, De Deo uno et trino, Tractatus de anima.*

la teología; es igualmente cierto que su filosofía contribuye a separar razón y fe.

En sus *Disputaciones metafísicas* Suárez muestra a la vez erudición y originalidad. Esta originalidad aparece sobre todo, como lo ha visto Gilson, en pasar de la filosofía del ser a una filosofía del existente; en otros términos, en concretar la metafísica y en hacer de ella una ciencia tanto general como útil, tanto ciencia de los principios como ciencia de los entes concretos.

El objeto de la metafísica es, para Suárez, el ser en cuanto ser. No se trata, sin embargo, de un ser meramente conceptual, de un ser al cual llegamos por analogía y abstracción. La metafísica se ocupa del ser real. El metafísico tiene que utilizar conceptos, pero éstos son como las ventanas que han de revelar al existente mismo: al ser en sí como realidad. Por un lado, la metafísica es especulativa y sus temas no son "orientados a la práctica";[18] por otro lado es una ciencia útil en dos sentidos: sirve para "perfeccionar el entendimiento" y "es muy útil para la perfecta adquisición de las otras ciencias".[19]

Precisado el fin de la metafísica es necesario entender cuáles son los atributos del ser. Piensa Suárez que éstos son la unidad, la verdad y la bondad, términos que se refieren a modalidades del ser, pero que, de hecho, no añaden nada a este ser mismo. El ser, en última instancia, es el infinito mismo: el ser de Dios por el cual todas las cosas son hechas; las creaturas existen en cuanto participan finitamente en este ser divino.

La distinción entre el ser infinito (*ens a se*) y el ser finito (*ens ab alio*) es la clave de bóveda de la metafísica suarista y acaso su punto de mayor originalidad. Ya hemos visto que el objeto de la metafísica es el ser, pero el ser en cuanto ser real y concreto. Este ser es el hacedor de todas las cosas; el Dios creador que se revela con evidencia en nuestra experiencia del mundo y en nuestra razón. Entre los argumentos clásicos para probar la existencia de Dios, Suárez rechaza el del movimiento –argumento que santo Tomás consideraba como el más probatorio de todos los argumentos–. Los rechaza porque por una parte no es seguro que todo lo que se mueve sea movido por otra cosa (la voluntad humana es, entre otras, causa de sí). Acepta, en cambio, los argumentos

[18] Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, I, 3.
[19] *Loc. cit.*

por las causas y por la finalidad. Pero estos argumentos solamente cobran sentido dentro de un nuevo modo de pensar puramente suarista; un modo de pensar que nos hace volver los ojos a lo concreto de su metafísica. Si no es del todo demostrable que todo lo que se mueve sea movido por otra cosa, es en cambio demostrable que todo lo que produce es producido por algo más. Todos los seres del universo pueden considerarse como hechos o como no hechos. Los seres "hechos" remiten a un hacedor y creador de todos los seres, a un Dios vivo: "todo ser es o hecho o no hecho, es decir increado; ahora bien, no es posible que todos los seres que existen en el universo sean hechos; por consiguiente es necesario que exista algún ser no hecho, es decir, increado".[20]

Todos los argumentos acerca de la existencia de Dios se resumen en esta búsqueda concreta de un ser que concretamente crea el mundo. El universo es hechura divina; la creatura, unión o compuesto de esencia y de existencia, *es* en cuanto participa del principio divino y creador.

Es Suárez en su metafísica un filósofo de la modernidad: lo es, principalmente, en cuanto busca un método racional de conocimiento. Es también un filósofo de la vida cristiana que, cercano a los erasmistas y humanistas, encuentra, a través de los conceptos metafísicos, al Dios vivo y creador.

El tratado *De legibus*, se funda en la idea de un Dios legislador. De la misma manera que el teólogo debe ser un buen metafísico si quiere entender el ser de Dios, debe ser también un buen jurista si quiere entender el gobierno divino. Existe un origen teológico de las leyes; existe también para Suárez, y en ello se acerca a la modernidad, a Locke y aun a Rousseau, un sentido natural de la ley. Contrariamente a quienes reducían el derecho natural a la razón, Suárez afirma que la razón no puede ser ley puesto que es un criterio o un principio. La ley natural es, en esencia, ley moral. Esta ley surge de la naturaleza social del hombre de tal modo que la soberanía es cosa de la naturaleza humana misma. Necesidad natural, el contrato entre los hombres no es un contrato social artificioso sino un contrato social concreto y *de facto*: un contrato social natural. Ante el *hecho* de la guerra, Suárez sigue de cerca a Vitoria y aun a Vives. Más que en ellos, sin embargo, hay en el *De legibus*

[20] *Ibid.*, XXIX.

de Suárez motivos para la guerra justa siempre que ésta provenga de un poder legítimo, que se lleve a cabo por haber sufrido una gran injusticia y se conduzca con propiedad. Tales serían las razones objetivas de la guerra. No son las mismas las razones subjetivas.

Suárez piensa que, en última instancia, todo depende de la conciencia moral de cada individuo; si la conciencia individual encuentra motivos para declarar que la guerra es injusta, el individuo tiene la obligación de no hacer la guerra. La conciencia moral de las personas está más allá de las reglas sociales y debe determinar la acción recta, auténtica y verdadera de cada persona.

Suárez, metafísico de la creación, es también el legislador que sabe que, a fin de cuentas, la moralidad es cosa de conciencia. En el corazón mismo de la vida humana reina, siempre que sea recta, la libertad individual de decisión.[21]

Escepticismo

Ya hemos señalado que el Renacimiento es tanto época de entusiasmo como de pensamiento, de búsqueda de la Edad de Oro como de discusión y querellas internas entre las naciones y los grupos religiosos. Por otra parte, el mismo descubrimiento de nuevas esferas del saber multiplica el problema del conocimiento y el mismo hombre que descubre tanta novedad en tan breve lapso tiende a veces a pensar que lo que falta por descubrir hará, multiplicándose y creciendo cada vez más, que el conocimiento total sea imposible. De ahí que social, religiosa y teóricamente el hombre del Renacimiento puede ser muchas veces un escéptico. De este escepticismo renacentista son muestra las obras de Francisco Sánchez y de Montaigne.

Médico y profesor de medicina en la Universidad de Tolosa, Francisco Sánchez, discípulo escéptico de Luis Vives, escribe en *Que nada se sabe*: "Escribo para decir lo único que sé; lo que

[21] Un caso más del "concretismo" de Suárez puede verse en su modificación de la definición de ley. Santo Tomás había definido la ley como "una cierta regla y medida de acuerdo con la cual nos vemos inducidos a actuar o restringidos en nuestros actos". Suárez piensa que esta definición es demasiado abstracta y demasiado amplia (podría aplicarse igualmente a un consejo). De ahí la definición suarista de ley: "un precepto común, justo y estable que haya sido suficientemente promulgado". En otras palabras, la ley implica obligación y conocimiento de causa: principio, precepto y conocimiento.

pienso". Contrario a los métodos empleados por la Sorbona, como contrario a ellos se había mostrado Luis Vives, enemigo de la enseñanza por repetición, enemigo principalmente del argumento silogístico que sólo concluye lo que ya se conoce de antemano, Sánchez no es un escéptico total. Su escepticismo es, ante todo, una crítica al verbalismo y al empleo de las palabras con desconocimiento del sentido de las mismas y, sobre todo con desconocimiento de si las palabras se refieren a la realidad o se quedan en el campo de la pura palabrería. Médico de oficio, Sánchez da una importancia primordial a la experiencia y a las ciencias experimentales. Ello le conduce –y en ello nos recuerda a Cervantes que condena los excesos de la lectura– a desdeñar el conocimiento puramente libresco que nos pone de espaldas a la "viva naturaleza". Si para Sánchez el conocimiento deductivo y silogístico resulta inútil, muchas veces falaz, no sucede lo mismo con el conocimiento experimental que aun no alcanzando una seguridad completa puesto que la experiencia es variable, lleva por lo menos a los hechos concretos y nos da una intuición directa de las cosas particulares.

Si es experimentalista la actitud crítica de Sánchez, la actitud de Montaigne es más bien la del humanista que quiere retirarse de las querellas del mundo, aislarse en su torre y dedicarse al cultivo de su propio espíritu. En más de un aspecto, Montaigne, inaugurador del género de los *Ensayos*, es un hombre universal del Renacimiento. Pero su universalismo consiste, ante todo, en aprovechar del pasado y del presente todo aquello que pueda serle útil para llevar una vida tranquila. Pocos como él se han aproximado, matizándolo con un vivísimo sentido del valor de las letras, al antiguo pirronismo de los griegos. Pero la gran novedad de Montaigne se encuentra, por una parte, en su afirmación de un relativismo histórico y, por otra, en su contemplación, siempre fina y precisa, de la naturaleza y de los hombres.

Sabe Montaigne que la ciencia de la Edad Media y de los griegos carece de sentido, que el sistema geocéntrico ha sucumbido ante los embates de la nueva astronomía, que Colón ha descubierto nuevas tierras y con ellas mayor riqueza y una nueva humanidad. Pero cuando habla del sistema de Ptolomeo comparado al de Copérnico escribe que tal vez dentro de mil años una tercera opinión vendrá a destronar las dos precedentes. Y cuando habla de los descubrimientos de Colón, dice que los geógrafos de su

tiempo carecen de razón cuando aseguran que ya se ha descubierto todo lo que quedaba por descubrirse. Todo cambia, cambian los hombres, cambian las civilizaciones y varían los puntos de vista de las ciencias. Por un lado este crecimiento indica un progreso, pero por otro, indica sobre todo, que el mundo es variedad y desemejanza. No puede existir una ciencia verdaderamente universal y todos los descubrimientos nuevos no hacen sino mostrar que el conocimiento humano, variable y disímil, cambiará nuevamente en los siglos futuros y será imposible establecer, de una vez por todas, la ciencia verdadera. La actitud de Montaigne es, ciertamente, de curiosidad por la ciencia, de avidez por la novedad. Es también la actitud de quien, más allá de los entusiasmos de su propia época, sabe que no existe ningún conocimiento que pueda calificarse de universal y necesario. Como Sánchez, sorprendido por la riqueza del mundo natural y, sobre todo, de la naturaleza humana, Montaigne prefiere "ensayar", escribir provisionalmente y anotar sus observaciones bien a sabiendas de que su conocimiento es un conocimiento subjetivo. Montaigne se atreve sólo a hablar de aquello que percibe, siente y piensa el propio Montaigne.

Obras de consulta

BATAILLON, Marcel, *Erasmo y España*, trad. de Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, vol. III, cap. VII, Alcan, París, 1938.

BURCKHARDT, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. de Jaime Ardal, Porrúa, México, 1984. [Sepan Cuantos..., 441.]

CASSIRER, E., P. O. Kristeller y J. H. Randall, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948.

COPLESTON, Frederick, *History of Philosophy*, vol. III, The Newman Press, Westminster, 1955, pp. 207-334; 335-426.

FUNK BRENTANO, Franz, *El Renacimiento*, Zig-zag, Santiago de Chile, 1939.

GALLEGOS ROCAFULL, José M., *Teólogos españoles de los siglos XVI y XVII*, Jus, México, 1946.

ROSS, James B. y Mary M. McLaughlin, *The Renaissance Reader*, Viking, Nueva York, 1961.

SABINE, George H., *Historia de la teoría política*, trad. de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

II. DESCARTES Y EL CAMINO DE LA RAZÓN

El siglo XVII

El siglo XVI fue el siglo del dominio español en Europa. El siglo XVII fue, más y más, siglo de dominio francés. La casa de los Habsburgo dominaba, en tiempos de Carlos V, las nuevas tierras de América, la península Ibérica, el reino de las dos Sicilias, que comprendía la isla de Sicilia y el sur de Italia, el mismo imperio alemán y los Países Bajos. Durante todo el siglo XVI y buena parte del siglo XVII, Francia se sintió rodeada por el poderío de los Habsburgo. Toda la política francesa, sobre todo a partir de Richelieu y de su "eminencia gris", el padre Joseph, estaba destinada a desmembrar los dominios de la casa de Habsburgo. Tal fue, en buena parte, el sentido de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). En su primera fase, la guerra se centró en la región de Bohemia que luchaba por su independencia territorial y por la libertad de sus cultos religiosos protestantes. A esta breve fase, siguió la fallida intervención de los daneses que sufrieron una derrota definitiva en manos de los alemanes. La tercera etapa, conducida por Gustavo Adolfo de Suecia y apoyada económicamente por Francia e Inglaterra, condujo, después de años de guerra sangrienta, a un equilibrio entre las naciones. No puede decirse que ninguno de los grandes poderes de Europa hubieran ganado la guerra cuando Gustavo Adolfo, con sus tropas victoriosas, perdió la vida en la batalla de Lützen. La paz de Westfalia, entre los suecos y el emperador de Alemania, prometía un equilibrio que no cabía en los designios de Richelieu. En el año de 1635, Richelieu inició la guerra con España, cuyas tropas habían sostenido a las del emperador alemán. Esta última fase de la Guerra de Treinta Años puso frente a frente a los dos grandes poderes de Europa. España, llamada su atención a múltiples frentes de guerra, pudo amenazar a París desde sus territorios bel-

gas. Pero, a fin de cuentas, dividida por disensiones internas que llevaron a la independencia de Portugal, atacada por los franceses en los Pirineos y en Italia, en lucha con los holandeses ya entonces independientes, fue perdiendo terreno en una larga guerra que concluyó en el Tratado de los Pirineos, mediante el cual España cedía a Francia la provincia del Rosellón y la parte sur de los Países Bajos. La Paz de los Pirineos (1659) señala el momento en que España deja de ser la nación dominante de Europa. Francia, en cambio, se afirma como poder militar y político.

Si Francia pudo acrecentar el poderío militar, territorial y económico, prosperó de la misma manera en el dominio de las artes. El siglo XVII que es, en Italia, en España, en América y en Austria, el siglo del barroco, es en Francia un siglo esencialmente neoclásico. El Concilio de Trento, manifestación máxima en lo eclesiástico de la Contrarreforma, había aconsejado un arte imaginativo. El barroco, en su unidad dinámica de nuevos espacios arquitectónicos, pictóricos y escultóricos, fue por excelencia el arte de la Contrarreforma y la expresión artística más importante desde el nacimiento del gótico en el siglo XVII. Al barroco pertenecen las obras de Caravaggio, Velázquez, Rubens y Rembrandt; la arquitectura de Bernini y Borromini, la escultura de Bernini y Pedro de Mena, la poesía de Lope de Vega, el drama de Calderón de la Barca o la obra de Quevedo. Es verdad que el barroco no dominó en toda Europa. La pintura de los Países Bajos, donde el protestantismo hacía difícil la veneración de imágenes, vuelve la atención hacia costumbres cuya expresión, a la vez geométrica y luminosa, se encuentra, por ejemplo, en la obra de Vermeer de Delft.

Poca mella hace en Francia el arte barroco. Arte de corte y villa –es decir, Versalles y París–, el arte francés está condicionado por el gusto de la corte, de la aristocracia y de los reyes. Es el arte de una monarquía absoluta, dominado por la forma y dirigido a las minorías. Cuando el arte de España e Inglaterra se dirige al pueblo, el arte de Francia se dirige a un público altamente refinado y preparado a las vocaciones clásicas.

La poesía francesa, después de la alegría de Ronsard y la imaginación a veces romántica de Du Bellay, impone, en el siglo XVII, las pautas clásicas que inicia Malherbe, continúa Boileau y expresan Racine, Bossuet o, en la pintura, Nicolas Poussin. A excepción de Molière, el teatro francés prefiere la forma al fondo

y se aferra a las reglas de las tres unidades de lugar, tiempo y acción. Pocos definen con tal claridad la intención clásica, formal, razonable de este arte de Francia como Boileau:

> Ama pues la razón, que siempre tus escritos de ella tomen prestado el brillo como el precio.[22]

Esta afirmación de la razón manifiesta una desconfianza creciente ante la imaginación: la loca de la casa, la llamaría Pascal; la loca que juega a hacer la loca habrá de llamarla Malebranche. Esta tendencia artística, sin duda nociva para la poesía, conduce a una prosa elegante, precisa y clarísima, tal vez la prosa más claramente escrita en el mundo moderno. Conduce también a la fundación de las academias (la de las letras o Academia Francesa, la de pintura, la de medicina) y, con ellas, al academismo y a la repetición de fórmulas y recetas abstractas. Y si este formalismo está presente en la obra de Boileau, no lo está menos en la de los pintores. Poussin escribe: "Si el pintor desea despertar la admiración en otros espíritus aun cuando no trate un tema capaz de despertarla por sí mismo, no debe introducir nada nuevo, extraño e irracional, sino que debe forzar su talento de tal manera que su obra resulte maravillosa por la excelencia de su manera".[23] Los jardines de Versalles, domesticados por la razón y encuadrados en las precisas geometrías de Henri Le Nôtre simbolizan esta tendencia racional del arte de Francia.

Idea "honesta", cortesana, intelectual de la vida, la que expresa la Francia del siglo XVII, encuentra su formulación más exacta en la filosofía y en el pensamiento. El terreno queda abierto para los teóricos y los moralistas. Queda sobre todo abierto para el gran genio que produjo la Francia del siglo XVII: Descartes.

Descartes: vida y obra

Nacido en La Haye, provincia de Turena, en 1596, René Descartes fue un niño débil, de salud inestable, enteco de cuerpo. Mu-

[22] Nicolas Boileau, *Arte poética*, I.

[23] *Apud* Elizabeth G. Holt *A Documentary History of Art*, Anchor, Nueva York, vol. II, p. 145.

chos pensaban que estaba destinado a morir joven. Nacido en una familia de la pequeña aristocracia, Descartes estudió, desde los diez años de edad, en la nueva escuela de La Flèche que los jesuitas acababan de fundar en París. La influencia de esta escuela fue grande en su vida. Si bien Descartes no aceptaba la lógica tradicional aristotélica ni encontraba en la enseñanza de sus maestros la certidumbre absoluta que buscó toda su vida, aprendió en La Flèche los fundamentos de las matemáticas y, con ellas, el deseo de encontrar una ciencia exacta aplicable a todos los terrenos.[24]

Salido de La Flèche, Descartes siguió la educación de un gentilhombre de su tiempo: baile, esgrima, equitación. En 1618 viaja Descartes por primera vez a Holanda con tropas de Guillermo de Nassau. Este primer viaje es de suma importancia en su vida y en su pensamiento. En Alemania, calentándose cerca de una estufa, Descartes tuvo la visión de un nuevo método que permitiría aplicar las matemáticas, la "ciencia admirable", a todos los campos de la física. Después de varios sueños simbólicos, que Descartes creyó inspirados por la gracia de Dios, supo que su vocación era definitiva: la de un matemático que quiere precisar las matemáticas y afinar un nuevo método para llegar a la verdad absoluta y necesaria. Emprendió Descartes nuevos viajes; principalmente a Italia donde fue como peregrino a Nuestra Señora de Loreto para dar gracias por sus descubrimientos. Vivió en París entre 1626 y 1628 y en este año decidió residir en Holanda, país cuya quietud espiritual en una época especialmente revuelta, le permitió llevar a cabo sus meditaciones y poner por escrito sus pensamientos. Vivió en Holanda más de veinte años. Lector parco, cuéntase que una vez cuando alguien quiso ver su biblioteca Descartes mostró, en vez de libros, el cuerpo destazado de una ternera que estaba observando y estudiando.

Las preocupaciones de Descartes fueron sobre todo de orden teórico. Su *Geometría* donde expone el descubrimiento de la geometría analítica permite, mediante los sistemas de coordenadas, unir la geometría y el álgebra y, promete calcular el universo mediante los números. El descubrimiento de la geometría analítica es uno de los grandes pasos en la historia del pensamien-

[24] Parece ser que el gran entusiasmo de su primera juventud surgió cuando conoció los descubrimientos de Galileo, tanto en el campo de la física, como en el del conocimiento de las estrellas por medio del telescopio.

to, tanto por su valor intrínseco como por las posibilidades de aplicación de la matemática al mundo físico. Decidió Descartes publicar su *Tratado del mundo*, pero la noticia de que Galileo había sido condenado impidió la publicación completa de la obra. En 1637 salió a la luz la introducción a la misma, el *Discurso del método*, la obra más leída de Descartes. En 1641 publicó las *Meditaciones metafísicas*, interesantes en sí e interesantes cuando se leen las objeciones que a ellas hicieron algunos de los principales espíritus de la época y las respuestas de Descartes a estas objeciones. Después de publicar los *Principios de filosofía* (1644), Descartes se ocupó de la psicología y la biología. El interés por la psicología había nacido, principalmente, de la correspondencia con la princesa Elizabeth de Bohemia, a quien Descartes había dado no pocos consejos epistolares. De este interés surgió el *Tratado de las pasiones del alma* (1649). A estos libros principales habría que añadir un diálogo inacabado (*La investigación de la verdad*) y las conversaciones con uno de sus jóvenes discípulos alemanes: *Conversaciones con Burman*. La primera obra filosófica de Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* (1628), es importante en cuanto contiene las principales ideas que Descartes enunciará en sus libros posteriores, pero debería leerse después de tener un conocimiento claro del *Discurso del método* y de las *Meditaciones metafísicas*.

En el año de 1649, Descartes recibe la invitación de la reina Cristina de Suecia que deseaba seguir las enseñanzas del filósofo. Descartes duda ante las dificultades del viaje y, en las cartas de este periodo, se acuerda del hermoso paisaje de su Turena natal. Llega Descartes a Suecia en el otoño de 1649. En una de sus últimas cartas, escritas en pleno invierno nórdico, Descartes escribe a Bréguy, embajador de Francia en Polonia: "Nunca oigo hablar de nada, de manera que me parece que los pensamientos de los hombres se hielan aquí durante el invierno de la misma manera que las aguas".[25] La muerte está cercana. Víctima de una pulmonía, Descartes expira el 11 de febrero de 1650. Cuenta Adrien Baillet en su relación de la enfermedad y muerte del filósofo que éste "se retiraba contento de la vida, satisfecho de los hombres, lleno de

[25] René Descartes, "Carta a Bréguy, (15 de enero de 1650)", en *Œuvres et lettres*, La Pléiade, Gallimard, París, p. 1084.

confianza en la misericordia de Dios, y apasionado por ver al descubierto y poseer una verdad que había buscado toda la vida".[26]

El método cartesiano

Nadie como Descartes había dado tanta importancia al método. Para él, el encuentro de un método preciso es la primera condición del pensamiento. Y este método no se contenta con aproximaciones, no se contenta con la experiencia dudosa; quiere llegar a la certidumbre completa. De ahí que una de las claves del método cartesiano se encuentre en el deseo de superar todas las dudas. De la misma manera que Sócrates en su tiempo, Descartes se opone a los escépticos dudando más que ellos. Dudar para no dudar, tal es la esencia del pensamiento crítico que Descartes coloca en el meollo de su razonamiento filosófico. El método cartesiano. con el cual se inicia una nueva etapa del pensamiento europeo, presupone, sucesivamente, una serie de cuatro reglas que aparecen en la segunda parte del *Discurso del método*, una teoría de la deducción y de la intuición que aparece, sobre todo, en las *Reglas para la dirección del espíritu* y una "duda metódica", cuyo fin es acabar con toda posibilidad de duda. que Descartes presenta tanto en el *Discurso* como en las *Reglas* y las *Meditaciones*.

a) Las cuatro reglas del método

"El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo". Con estas palabras se inicia el *Discurso del método*. Si por "buen sentido" entendemos, como lo hace Descartes, la razón, es decir, la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso, la afirmación de Descartes quiere decir que existe algo innato en el pensamiento de todos los hombres. Como Sócrates o san Agustín, Descartes está seguro de la existencia de ideas innatas. Pero esta existencia debe interpretarse como una "capacidad". Por esencia todos los hombres poseen el mismo grado de razón. pero de hecho no todos los hombres pueden o quieren aplicar la razón correctamente. Nuestras ideas son innatas de la misma manera que el fuego está potencialmente en el sílex. Solamente la meditación correcta podrá permitir que nuestra

[26] *Ibid.*, p. 1094.

razón haga aflorar las verdades que tenemos sembradas en el espíritu. estas "simientes" de verdad que en sí mismas no constituyen todavía un fruto pero que contienen el fruto en potencia.

¿Cómo hacer para que nuestra razón se guíe por el camino recto, para que el fuego latente en el sílex acabe por surgir en esta suerte de frotamiento que es la reflexión? A esta pregunta responde Descartes con las cuatro reglas del método que conviene aquí analizar una a una:

> La primera era no recibir jamás nada por verdadero que no conociera serlo evidentemente; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no incluir nada más en mis juicios sino aquello que se presentara tan claramente y tan distintamente a mi espíritu que no tuviera ninguna ocasión de ponerlo en duda.
>
> La segunda, dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como se pudiera y fuera requerido para mejor resolverlas.
>
> La tercera, conducir mis pensamientos en orden. empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer para subir poco a poco y como por grados al conocimiento de los más complejos. suponiendo incluso orden entre aquellos que no se preceden naturalmente entre sí.
>
> Y la última, hacer por doquier enumeraciones tan complejas y revisiones tan generales que estuviera segura de no haber omitido nada.[27]

La primera de estas reglas contiene el germen de la filosofía cartesiana. La regla puede dividirse en dos ideas centrales: *1)* si queremos conocer algo debemos evitar la precipitación y la prevención; *2)* una vez evitadas ambas. debemos proceder con claridad y distinción; debemos poner en duda la realidad para alcanzar la verdad.

Lo que Descartes entiende por prevención es lo que hoy llamaríamos prejuicio. Lo primero que debemos poner en duda es lo que el propio Descartes llama, en las *Conversaciones con Burman*, el conocimiento de oídas, el que proviene de lo que nos enseña la familia, el grupo social en que vivimos. No que debamos renunciar a todo lo que la sociedad o la tradición dicen sino. más bien, que debemos analizar, individualmente, lo que de verdadero y de falso cabe en la instrucción y la educación que recibimos. Esta tendencia cartesiana a adoptar una actitud crítica personal, esta idea de que debemos prescindir de la tradición para empezar de

[27] René Descartes, *Discurso del método*, II.

nuevo a pensar por nosotros mismos es acaso la más típicamente renacentista de toda la filosofía cartesiana.

Más grave aún que el prejuicio es la precipitación, pues con esta palabra Descartes se refiere no ya a las condiciones de nuestro pensamiento sino a la manera misma de nuestro pensar. La precipitación significa para Descartes un género de pensamiento que atiende más a la voluntad que a la razón. La voluntad es infinita y podemos querer todo lo que se nos antoje querer: la razón es limitada y solamente podemos pensar racionalmente mediante formas de razonamientos pausadas en las cuales no intervenga la voluntad como único factor determinante. Puedo, por voluntad, querer estar en Marte y, en caso extremo, pensar que estoy en Marte cuando de hecho me encuentro soñando en tierra. De manera general, Descartes piensa que la fuente de todo error en nuestros pensamientos surge de un desequilibrio entre nuestros deseos excesivos y la imposibilidad de razonar estos deseos. La verdad será así asequible cuando nos deshagamos de prejuicios y juicios más voluntarios que racionales, es decir, cuando nuestro pensamiento sea claro y distinto.

Los filósofos clásicos consideran que la verdad es siempre una correlación entre el concepto y la esencia de la cosa. Descartes inaugura un nuevo tipo de concepto de la verdad que no se refiere tanto a la cosa, como a la coherencia interna de nuestros propios pensamientos. Es esta coherencia, que volveremos a encontrar en el pensamiento idealista, lo que Descartes entiende por claridad y distinción.

¿Qué es una idea clara? Descartes la define en los *Principios de filosofía* como la idea que se "presenta y manifiesta a un espíritu atento".[28] Supongamos que sufrimos un dolor. El dolor será claro cuando se dé, por intuición, bajo la forma de un todo indivisible. Una idea es distinta cuando puedo analizarla y alcanzar la intuición de sus partes. El dolor será no sólo claro sino también distinto cuando pueda saber exactamente cuáles son sus causas, sus motivos, sus efectos. Es así natural que Descartes diga: "El conocimiento puede ser claro sin ser distinto", como en el caso de una intuición clara de dolor que no me informa de lo que el dolor significa en realidad. Inversamente, un conocimiento "no

[28] René Descartes, *Principios de filosofía*, en *op. cit.*, p. 453.

puede ser distinto sin ser claro".[29] Y, en efecto, ¿cómo podría tener una idea distinta del dolor si este dolor no existiera claramente como idea?

La segunda regla del método aclara la primera. Lo que en ella nos dice Descartes es que, para que una idea sea clara y, sobre todo, distinta, es necesario analizar cualquier problema que se presente. Dividir, es decir, analizar, significa precisamente ir al encuentro de las partes que integran una cosa. Así, un triángulo puede ser una figura pintada de azul, grande, pequeña, hermosa o fea. Ninguna de estas cualidades es una cualidad natural del triángulo. El análisis del triángulo llevará al descubrimiento de estas cualidades que lo constituyen: línea, ángulos, relación entre los lados y los ángulos, etcétera.

Pero el análisis no es suficiente por sí mismo. Si tan sólo tuviéramos un conocimiento analítico nunca tendríamos un verdadero conocimiento, sino una serie de hechos o de ideas desparramadas y sin coordinación entre sí. El análisis requiere la síntesis, es decir la reconstrucción de una totalidad después de que sus partes son claras y distintas. Sólo mediante la síntesis podremos obtener un conocimiento cabal de las leyes generales del triángulo y no sólo de las partes que lo constituyen separadamente.

La cuarta regla, muy típica del pensamiento cartesiano, exacto y paciente, indica que cualquier proceso de pensamiento o cualquier experimento debe repetirse varias veces para que estemos seguros de la verdad a la que se pretende llegar.

Estas reglas asientan, que el conocimiento es siempre un análisis entre dos síntesis: la primera síntesis oscura de quien ve por primera vez un conjunto de objetos; el análisis que lleva a entender las partes constitutivas de este conjunto, y la síntesis clara que resulta de la recomposición y reestructuración de aquello que el análisis nos ha mostrado acerca de los elementos del objeto que se estudia.

Con las reglas del método tenemos el marco general que nos permitirá discernir entre la verdad y el error. Pero si las reglas nos explican *qué* debemos hacer para encontrar la verdad, no acaban de explicar claramente *cómo* debemos hacerlo ni cuáles son los razonamientos que permitirán pensar con claridad y distin-

[29] *Loc. cit.*

ción. La teoría de la intuición y la deducción explica el significado de estos dos procedimientos que permiten llegar a una certeza absoluta.

b) Intuición y deducción

Intuir significa tener la idea inmediata de un objeto. Existen intuiciones sensibles, de color, sonidos, olor; existen intuiciones emocionales, intuiciones estéticas o intuiciones místicas. Ninguna de ellas entra en la definición de Descartes. "Entiendo por intuición –escribe Descartes– no el testimonio cambiante de los sentidos ni el juicio engañoso de una imaginación que compone mal su objeto, sino la concepción de un espíritu puro y atento, concepción tan fácil y distinta que no permite ninguna duda acerca de lo que comprendemos."[30] La intuición cartesiana, que sigue la definición de las cuatro reglas, es una intuición racional.

Es fácil ver que existen intuiciones de orden racional. Así en las matemáticas, ciertos principios, como los axiomas, se ofrecen intuitivamente, de manera inmediata y sin necesidad de prueba. Algo semejante sucede con las hipótesis de la física que después vienen a comprobar o a rechazar los hechos mismos. Esta intuición es para Descartes, la que nos conduce a aquellas verdades racionales, aquellas ideas innatas que existen en la mente como semillas de verdad.

La importancia de la intuición reside, así, en el hecho de que mediante ella podemos llegar a estos últimos elementos de la conciencia: las ideas innatas. La intuición viene a hacernos presentes las verdades que estaban escondidas en el espíritu. Gracias a ella podemos operar una suerte de mayéutica comparable a la que describía Sócrates. Y si queremos conectar la intuición cartesiana con el objeto que nos proponían las reglas del método podemos afirmar que este conocimiento de las ideas innatas es, también, el conocimiento de ideas claras y distintas.

Si la intuición es un acto inmediato del conocimiento la deducción implica, en cambio, razonamiento, este ir "como por grados" de que nos hablaba la tercera regla del método.

La deducción se define en efecto, como la operación "mediante la cual entendemos todo lo que se concluye necesariamente de

[30] René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, en *op. cit.*, p. 11.

otras cosas conocidas con certidumbre".[31] En otras palabras: una vez que, mediante la intuición, hemos podido establecer algunas verdades absolutas podemos pasar de estas verdades primeras a sus consecuencias mediante largas cadenas de razonamientos. Así para volver al ejemplo de las matemáticas, si tomamos un libro de geometría, podremos ver que el libro se inicia mediante una serie de postulados, definiciones y axiomas que Descartes calificaría de intuitivos o inmediatos. Todos los casos particulares (teoremas, pruebas, escolios) que deducimos de estas primeras verdades son pasos sucesivos de una deducción que nos lleva de lo general a lo particular, de los primeros principios necesarios a las consecuencias necesarias de estos primeros principios.

La intuición y la deducción se distinguen por el hecho de que "los primeros principios mismos no pueden conocerse sino mediante la intuición; y, al contrario, las consecuencias alejadas no pueden ser conocidas sino por la deducción".[32]

Si queremos llegar al corazón mismo de la teoría cartesiana del conocimiento debemos recordar que el método propuesto por Descartes difiere esencialmente del método silogístico de Aristóteles o de la filosofía de la Edad Media. El silogismo carece de verdadera utilidad y se reduce a una mera repetición mecánica. Cuando decimos "todos los hombres son mortales, Sócrates es un hombre, luego Sócrates es mortal", no estamos descubriendo nada nuevo. Al afirmar la primera premisa estábamos ya tácitamente afirmando la conclusión. El silogismo puede servir como método para explicar, pero no es nunca un método para descubrir. Se reduce a una pura tautología mediante la cual no hacemos sino desarrollar una idea que estaba ya comprendida en las premisas preestablecidas. El razonamiento matemático, en cambio, es para Descartes, un descubrimiento creador. Cuando decimos 2 + 2 = 4, el número 4 añade algo nuevo a dos más dos. No podemos decir que 2 + 2 *es* 4, porque una igualdad matemática no es una identidad. El 4 que predicamos de la suma 2 + 2 añade a los números sumados la idea de unidad que no estaba implícita en ellos. Con lo cual se quiere decir que las matemáticas descubren verdades nuevas que vienen a

[31] *Ibid.*, p. 12.
[32] *Loc. cit.*

añadirse necesariamente a las premisas establecidas pero que no pueden reducirse a estas premisas. Así para Descartes no existe verdadera diferencia de naturaleza, sino tan sólo de uso, entre la intuición y la deducción. Si hacemos la hipótesis de una mente absolutamente perfecta, esta mente podría ver, intuir, todas las verdades matemáticas en un solo acto. Un aprendiz de matemático tendrá que pasar por todos los pasos de la demostración, y, "como por grados, deducir paso a paso una verdad de la verdad que inmediatamente la antecede. Pero aun en este caso, la intuición, el descubrimiento de una nueva verdad que no estaba exactamente contenida en las premisas, deberá hacerse mediante una intuición y un continuado descubrimiento. Lo que Descartes viene a decirnos es que la intuición es el motor y la función misma de la deducción y que la deducción es, en cada uno de sus pasos, una forma del descubrimiento inmediato y una creación.

A la teoría de una lógica formal aristotélica que veía en las verdades simples desenvolvimientos de principios preestablecidos, Descartes vino a poner la idea de una deducción hecha de intuiciones que, mediante ideas claras y distintas, añade nuevos descubrimientos y constituye, a cada paso, un verdadero descubrimiento.[33]

c) La duda metódica

Las reglas del método indican ya que Descartes quiere buscar una certidumbre absoluta. Pero esta certidumbre no podrá alcanzarse mientras sean válidos los argumentos de los escépticos. Para anularlos será necesario dudar más que ellos y si después de dudar más que cualquier escéptico es posible encontrar una verdad, ésta será indudable y escapará a todas las críticas.

[33] La idea de Descartes afectó el pensamiento matemático de su tiempo y del siglo XVIII. Leibniz y Kant van a mantener la misma idea de una matemática creadora que no solamente descubre verdades preestablecidas, sino que realmente crea al encontrar nuevas verdades. En nuestro siglo la teoría cartesiana ha caído en desgracia entre la mayoría de los matemáticos y de los filósofos de las ciencias. El positivismo lógico (Carnap) o la filosofía analítica (Wittgenstein) piensan que las matemáticas son esencialmente tautológicas. No hay que pensar, sin embargo, que la nueva teoría de las matemáticas sea definitiva. Algunos matemáticos contemporáneos parecen volver a la idea de la intuición.

Los argumentos que Descartes inventa para dudar son tres: el de los sueños, el de un dios impotente y el del "genio maligno".[34]

El argumento a base de los sueños es, por lo menos, tan antiguo como Platón. En términos cartesianos el argumento se reduce a una fórmula bien simple. Mientras sueño tengo frente a mí un mundo real, tan real durante el sueño como puede ser real el mundo de la vigilia cuando estoy despierto. ¿Qué me garantiza de manera absolutamente cierta que cuando estoy despierto todo lo que veo no es en verdad un sueño? Un poco antes que Descartes, Shakespeare había dicho que la vida está hecha del tejido de los sueños. Contemporáneo de Descartes, Calderón veía que la vida es sueño. A diferencia de ellos Descartes afirma la posibilidad de que el vivir sea tan sólo un sueño, pero lo afirma para poder negarlo, para poder demostrar que ni es sueño la vida ni es de la tela del sueño la razón de los hombres.

Tanto la idea de un dios impotente, como la de un genio maligno son hipótesis, hipótesis que sirven a Descartes para llevar lo más lejos posible su necesidad de dudar para no dudar. Ambas se entienden mejor si se piensa que, de existir un Dios perfecto –Dios cuya existencia Descartes trata de demostrar después de salir de dudas– este Dios bueno no querría engañarnos. La negación de un Dios perfecto nos conduciría a pensar que ya no queda una garantía real para la verdad. Tal es el sentido de los dos argumentos que vamos a precisar.

Supongamos, primero, que existe un Dios absolutamente bueno, que no tiene voluntad de engañarnos, pero cuyo poder está limitado o anulado. Si existiera este dios imperfecto, podría muy bien ser que nos engañáramos siempre que creyéramos encontrar la verdad y que este Dios, bueno en esencia, no pudiera impedir, por falta de voluntad, nuestro error.

Pero Descartes va todavía más lejos. Podemos suponer, "que hay no un Dios verdadero que es la soberana fuente de la verdad, sino un cierto genio maligno, no menos astuto y engañador que poderoso, que ha empleado toda su industria en engañarme".[35] Naturalmente Descartes no cree en la existencia de semejante

[34] No debe pensarse que Descartes *crea* en la verdad de las tres hipótesis. Pero Descartes no se conforma con creencias probables. Mediante la duda metódica quiere ir más allá de lo posible y de lo probable para alcanzar lo que es absolutamente cierto.

[35] René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, en *op. cit.*, p. 165.

sustituto de la divinidad. Pero mientras la idea de un ser como éste sea posible, será necesario quedarnos en la duda. Y si el Dios impotente no podía evitar que nos engañáramos, este genio maligno que, en la última hipótesis de la duda, viene a sustituir a Dios nos engañaría voluntariamente. Descartes, acaso el más claramente racionalista de todos los filósofos, hace la hipótesis de un mundo irracional guiado por un ser irracional, engañador y maligno. Si este ser existiera todo lo que pensáramos no sería sino error y engaño.

Solitario, Descartes no halla todavía un verdadero punto de apoyo para dar un fundamento verdadero a su método. Nuestras ideas son claras y son distintas, pero nada nos garantiza todavía que no estemos soñando estas mismas ideas claras y distintas o, más radicalmente todavía, que no estemos siendo engañados ya sea a pesar de la bondad de un Dios imperfecto, ya sea por las activas argucias de un ser irracional e intrínsecamente malo. Llegamos a lo más hondo de la duda. Para salir de ella Descartes desarrolla su metafísica, una metafísica basada en la razón pura que viene a sostener la existencia del "yo", la existencia de un Dios perfecto que no puede permitir nuestros engaños y errores, y finalmente, la existencia de las dos sustancias que constituyen el universo cartesiano: la extensión y el pensamiento.

La metafísica cartesiana

a) El *cogito*[36]

"Para sacar el mundo de su lugar y transportarlo a otro sitio, Arquímedes solamente pedía un punto fijo y seguro. Así tendré el derecho de concebir grandes esperanzas si tengo la felicidad de encontrar tan sólo una cosa que sea cierta e indudable."[37] Descartes encuentra este punto de apoyo indudable en el mismo principio que había descubierto san Agustín: la existencia del yo.

En efecto, puede muy bien ser que yo dude, puede muy bien ser que todo lo que me rodea sea tan sólo un sueño, puede ser que viva en el engaño, pero en todos estos casos una cosa es por lo

[36] Empleamos aquí la palabra *cogito* ("yo pienso"), porque los textos de Descartes, escritos primero en latín, la han hecho famosa en el pensamiento occidental.

[37] René Descartes, *Meditaciones*, en *op. cit.*, p. 166.

menos cierta: existo. Y si, como lo hace Descartes, tomamos la palabra pensamiento en su sentido más amplio (sentir, imaginar, percibir, reflexionar, dudar) podemos afirmar con él: *Cogito, ergo sum*, pienso, luego existo.

Esta fórmula cartesiana puede llevar a confusiones. Es bueno aclararla del todo. Importa señalar, en primer término, que Descartes considera que esta afirmación de la existencia propia es una intuición, un dato inmediato en el cual no tiene por qué entrar una reflexión de tipo deductivo. En segundo término, es necesario decir que la segunda parte de la frase es explicativa, pero que en rigor no es necesaria. Bastaría, en efecto, con decir "yo pienso" para que, implícitamente, quedara claro que este yo que piensa existe. Estas consideraciones nos llevan a ver claramente que la relación "pienso, luego existo" no es una relación de causa a efecto. Descartes no quiere decir que mi pensamiento sea la causa de mi ser, idea que sería claramente absurda. Lo que Descartes afirma simplemente es que el hecho de pensar me *revela y me muestra* que existo. Como en san Agustín, el pensamiento, la duda misma, son vivas muestras de mi existir. Ya tenemos, así, un punto de apoyo, este punto de apoyo que Descartes, comparándose a Arquímedes, buscaba para mover el mundo de su lugar. Pero el lector habrá notado en el curso de esta breve exposición que no hemos podido evitar la primera persona del singular. Y es que Descartes ha probado esto: "yo existo". Pero, más allá de él, no ha probado todavía que exista nada. Solitario, Descartes se sabe en posesión de una verdad incontrovertible para él, o si así se quiere, para cualquier *yo* a quien el pensamiento necesariamente revela la existencia. Pero si cada quien está seguro de su *yo*, nadie está todavía seguro de la existencia necesaria de un *tú*, de un *vosotros* o de un *mundo*. Solamente la existencia de un Dios perfecto sería una garantía real de que: *1)* el método empleado por Descartes tiene un fundamento absoluto en un ser que no puede engañarnos: *2)* el mundo, y cuanto *me* rodea, existe y esta existencia queda garantizada por la perfección y la bondad de Dios. Sólo las pruebas evidentes de la existencia de Dios pueden acabar de redondear el mundo filosófico de Descartes y garantizar su verdad. Es en este sentido muy preciso que Descartes acertaba cuando, dentro de los términos de su filosofía, podía asegurar que quien no crea en Dios no puede ser geómetra.

b) Pruebas de la existencia de Dios
La principal novedad de las pruebas de la existencia de Dios tal como las presenta Descartes reside en que todas ellas parten de la existencia del yo, de esta única realidad cuya existencia nos ha sido plenamente revelada por el pensamiento. Las pruebas de Descartes estarán siempre centradas en ideas y nunca en cosas, siempre en el yo que piensa y no en un mundo que, hasta ahora, es todavía dudoso o por lo menos tan sólo probable.

La primera de las pruebas cartesianas se refiere a la relación entre lo infinito y lo finito. Para entender esta prueba, y entender a fondo las pruebas que siguen, hay que tomar en cuenta un axioma que Descartes considera indiscutible: "Es cosa manifiesta y evidente que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficaz y total como en su efecto".[38] En algunos casos la causa tiene la misma realidad que el efecto –como en la relación padres-hijos, o en la relación árbol-semilla–; en otros la causa tiene más realidad que el efecto –como en la relación carpintero-mesa o en la relación arquitecto-casa. Nunca un efecto tiene más realidad, es decir, un grado de ser superior, que la causa. Aplicando este axioma a las ideas de infinito y finito, vemos que la primera incluye más realidades que la segunda. Dios infinito debe ser la causa de lo finito del mundo y de los hombres.

Este primer argumento se completa mediante la demostración de la existencia de Dios por vía causal. Esta prueba es la aplicación al yo de los argumentos causales basados por Aristóteles o santo Tomás en la contingencia del mundo. Para llevar a cabo su demostración, Descartes procede mediante hipótesis y su tipo de demostración es similar a lo que los matemáticos llaman pruebas por el absurdo. Si las hipótesis que se hagan resultan absurdas y queda una sola hipótesis racional, esta hipótesis será la única cierta.

Establecidas estas ideas podemos ahora preguntarnos: ¿cuál es la causa de mi existencia? ¿Cuál la causa de la existencia de este *yo* que es indudable?

Caben tres respuestas: la causa de mi ser soy yo mismo; la causa de mi ser son seres de la misma realidad que yo (mis padres); la causa de mi ser es Dios. Veamos cómo Descartes trata de mostrar que solamente la última hipótesis es verdadera.

[38] René Descartes, *Respuestas*, en *op. cit.*, p. 281.

Consideremos la primera hipótesis. Descartes piensa que es un hecho que yo tengo la idea de un ser perfecto. Con ello no quiere decir que conozcamos perfectamente la perfección ya que somos imperfectos por naturaleza, sino que tenemos la idea de que la perfección existe. Ahora bien, si yo me hubiera creado a mí mismo, si fuera yo mi propia causa, sería natural que me hubiera otorgado todas las perfecciones. Es, por lo tanto, imposible pensar que me haya creado a mí mismo ya que esta autocreación supondría que tengo una perfección que no poseo.

Consideremos la segunda hipótesis. Sería posible imaginar, ya que no puedo ser mi propia causa, que ésta se encuentra en mis padres o en algún ser menos poderoso que Dios. Pero en este caso estamos también frente a una idea que se destruye a sí misma, porque el ser que me produce o tiene que ser causado a su vez, y en este caso no es mi causa primera, o su existencia procede de sí mismo, de tal manera que es entonces el ser absolutamente perfecto, es decir Dios.

A estos dos argumentos Descartes añade un tercero que se funda en la vida misma de los hombres.

Ha escrito Alexandre Koyré que "para Descartes podríamos definir al hombre como el ser que tiene una idea de Dios".[39] Esta idea de la existencia de Dios se transforma en cuestión de vida o muerte. Vivo porque Dios existe. Es más, sé que Dios existe porque vivo, porque existo, porque soy un ser que se conserva en su ser. Escribe Descartes:

> No creo que pueda dudarse de la verdad de esta demostración si se toma en cuenta la naturaleza del tiempo o de la duración de nuestra vida; puesto que siendo esta duración de tal naturaleza que sus partes no dependen unas de otras y no existen nunca al mismo tiempo, no se puede concluir necesariamente de que por ser ahora vayamos a ser un momento más tarde, si alguna causa, a saber, la misma que nos ha producido, no sigue produciéndonos, es decir no nos conserva.[40]

Si concebimos el tiempo como hecho de instantes discontinuos, sin relación entre sí, debemos buscar en Dios al ser que nos conduce y nos lleva de instante en instante. Y ello porque, como ya

[39] Alexandre Koyré, *Entretiens sur Descartes*, Brentano's, Nueva York, 1944, p. 89.
[40] René Descartes, *Principios*, en *op. cit.*, p. 21.

vimos, no somos capaces de producirnos a nosotros mismos y por lo tanto necesitamos de un ser absoluto que nos vaya creando en todo momento. La creación no es para Descartes un acto que Dios realiza en el principio de todas las cosas, sino un acto continuado de providencia, mediante el cual Dios crea al mundo constantemente. Resumido el argumento en sus elementos más simples podría expresarse así: yo, ser viviente existo; mi existencia, insuficiente por sí misma, requiere la creación constante de mi ser. El ser que me crea constantemente es Dios.

Descartes da una serie de pruebas para alcanzar la existencia de Dios y mostrar, mediante ellas, que el método descrito por el filósofo así como el mundo que está más allá de él poseen plena realidad. Pero Descartes insiste en distintas ocasiones sobre un hecho que estaba implícito en su método. Todas estas pruebas no son sino los desarrollos deductivos de una intuición básica. Esta intuición es la principal de las pruebas cartesianas de la existencia de Dios. Esta prueba intuitiva es la que empleó san Anselmo cuando quiso encontrar un solo argumento mediante el cual pudiera probarse la existencia de Dios. La diferencia entre ambos está más en los matices que en la idea central. Ambos parten, en efecto, del hecho de que la idea de un ser perfecto está en nuestro espíritu y que esta idea implica la existencia del ser perfecto. El principal matiz diferencial del argumento cartesiano reside en su forma matemática así como en su referencia constante a su punto de partida: el *cogito*.

En matemáticas puedo tener la intuición de que en un triángulo la suma de los tres ángulos equivale a dos ángulos rectos. Las verdades matemáticas son siempre necesarias. Pero si considero la esencia del triángulo, puedo estar seguro de sus leyes internas. No puedo, por otra parte, saber si el triángulo existe o no. La esencia del triángulo no implica su existencia. No sucede lo mismo con la idea de la perfección. Esta idea, para Descartes como para san Anselmo, es una idea cuya misma esencia implica la existencia.

Este argumento viene a decirnos que Dios es el único ser que existe por definición, el único ser acerca del cual podemos tener una intuición clara y distinta, el único ser que garantiza que el método descrito por Descartes sea verdadero y, que el hombre, ya asegurado su conocimiento por Dios, puede salir de su mar de dudas y dar por cierta la existencia del mundo que lo rodea, de los pensamientos que piensa y de la presencia de los demás hombres.

c) Las dos sustancias: extensión y pensamiento

¿Cuál es el mundo que la existencia de Dios garantiza? Es, naturalmente, el mundo variado, diverso, que perciben nuestros sentidos y sienten nuestros afectos. Pero es, esencialmente, el mundo hecho de dos sustancias que no pueden variar: la extensión y el pensamiento.

Matemático y más especialmente geómetra, Descartes no puede dejar de tener una idea geométrica del mundo. De ahí que para Descartes el soporte real, la sustancia de todas las cosas físicas, sea el espacio que llama "extensión". Ahora bien, Descartes no se contenta con afirmar que el espacio es una sustancia; trata de probarlo. Y su prueba se reduce a términos muy sencillos. Si consideramos un pedazo de cera, veremos que puede cambiar de aspecto según los grados de la temperatura ambiente, y pasar de ser un sólido a ser un líquido o a dispersarse en forma de gas. La cera cambia. Pero si cambia la cera hay una cosa que no cambia; el lugar que ocupa la cera, el espacio en que la cera está. Si ampliamos este argumento a todas las criaturas de este mundo podemos, por hipótesis, pensar que todos los seres corporales desaparecen. Aun en este caso, habría "algo" que no desaparecería: el lugar, el espacio general que antes ocupaban los seres corporales. El espacio es algo "en sí", algo que no necesita de nada más para ser y que, a su vez, es la condición de todo ser corpóreo.

El espacio, sin embargo, no explica a todos los seres del mundo. En el mundo encontramos seres que no son espaciales, sino espirituales. A ellos podríamos aplicar un argumento similar al que empleamos en el caso de la cera. Los pensamientos que tiene una persona cambian, varían, pueden ser más o menos agudos, más o menos permanentes, estar más o menos teñidos y matizados por la emoción. Pero si los pensamientos varían hay una cosa que no varía y sin la cual no existirían los pensamientos: tal es el espíritu, que Descartes llama pensamiento. De la misma manera que el espacio es el "lugar" y la condición de los seres materiales, el espíritu es el centro y la condición de posibilidad de los seres espirituales.

Por una parte, el mundo, creado y hecho por Dios; por otra, el pensamiento de Dios que crea el mundo físico y el mundo a la vez físico y espiritual de los hombres.

La realidad toda está hecha de dos sustancias: espacio y pensamiento. Estas dos sustancias aparecen claramente en el hombre y son, en él, cuerpo y alma. El cuerpo pertenece a la sustancia espacial; las almas, a la sustancia espiritual.

La teoría de las sustancias es la conclusión de la filosofía cartesiana. Esta teoría plantea problemas de la mayor gravedad. Al tratar de separar totalmente el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, Descartes quería asentar que el alma humana no depende del cuerpo y que, si es una sustancia independiente, es también una sustancia inmortal. Al cuerpo mortal y perecedero, Descartes quiso oponer el alma inmortal e imperecedera. Pero su misma lógica le condujo a una extraña paradoja: por una parte Descartes decía, por definición, que el alma y el cuerpo son entes totalmente aparte; por otra veía, por la experiencia, que existe una relación constante entre el alma y el cuerpo, que nuestras emociones, nuestras sensaciones, nuestras imaginaciones serían inexplicables sin la comunicación entre cuerpo y alma.

Descartes nunca llegó a resolver este problema básico que planteaba su filosofía. Se afanó en describir el cuerpo como un mecanismo basado en el sistema nervioso y hecho de acciones y reacciones muy similares a lo que más tarde la psicología llamará reflejos condicionados. Se empeñó también en preservar la sustancialidad del alma y mostrar la independencia de ésta en relación a las operaciones mecánicas de los cuerpos. Descartes trató de encontrar una solución a su problema cuando supuso que la glándula pineal es el lugar donde el alma entra en contacto con el cuerpo. Semejante explicación era una ausencia de explicación y una de las ideas más extrañas en todo el pensamiento cartesiano.

El gran descubrimiento de Descartes es el del método. De él se derivan ideas importantes como las del *cogito*, la existencia de Dios y, en casos más específicos, su discutible explicación del funcionamiento mecánico del cuerpo y su indiscutible ciencia geométrica. Las últimas consecuencias de la filosofía de Descartes, es decir su teoría de la sustancia, conducían a un *dualismo* de imposible solución. Así, Descartes dejaba un método preciso y un problema abierto a la filosofía racionalista de sus sucesores. Todos ellos emplearon en buena parte el método cartesiano. Ninguno de ellos pudo aceptar su dualismo. Spinoza y Leibniz desarrollan dos filosofías distintas, complejas y nuevas. Los dos parten del problema que Descartes dejaba abierto.

Baruch Spinoza

Con la paz de Westfalia (1648), Holanda se independizó de España. Ya hemos visto que la Holanda del siglo XVII se señaló por su espíritu tolerante. La prueba más clara de esta tolerancia es el establecimiento en ciertas tierras de una cantidad importante de judíos expulsados de España y de Portugal. A mediados del siglo XVII, la comunidad iberojudía de Holanda era poderosa en la vida comercial del país. En cuanto a la vida espiritual, esta comunidad estaba dividida entre judíos ortodoxos que querían establecer el culto de sus antepasados, y el pensamiento escéptico de algunos filósofos y teólogos de origen judío que no creían que la Biblia debía interpretarse literalmente. Algunos de ellos, como Uriel da Costa y Pedro Prado, se adelantaron al *Tratado teológicopolítico* de Spinoza en su crítica de la interpretación textual de los textos bíblicos. Es en esta disensión interna del judaísmo iberoholandés del siglo XVII donde debe encontrarse el origen del pensamiento heterodoxo de Spinoza. No el único origen sin embargo. El pensamiento de Spinoza estuvo profundamente influido por la filosofía de Descartes a la cual Spinoza dedicó un breve tratado explicativo. ¿Sería por demás comparar el pensamiento de Spinoza al de los pintores holandeses de su tiempo y, muy principalmente, al de Vermeer de Delft? Sin duda los pintores holandeses del siglo XVII, a excepción de Rembrandt, carecen del impulso religioso de Spinoza. Pero coinciden con él en que saben espiritualizar la vida cotidiana. Los protestantes se interesaban poco por las representaciones gráficas de su fe religiosa porque pensaban que cualquiera representación antropomórfica de la divinidad es esencialmente falsa. En este sentido muy preciso, el ideal de un Frans Hals o de un Vermeer es contrario al espíritu barroco, imaginativo y figurativo de la Contrarreforma. Pero Vermeer sabe combinar como nadie lo había hecho antes la geometría precisa de las líneas y los espacios con un ambiente de espiritualidad que surge de toda su obra. También geométrico, también espiritual será en su filosofía Spinoza.

Nacido en Amsterdam en 1632, Baruch Spinoza fue instruido en las enseñanzas ortodoxas de la fe judía. Su interpretación panteísta del universo así como su renuncia a seguir al pie de la letra las enseñanzas bíblicas condujeron a la comunidad judía de Holanda a expulsar de su seno al filósofo, tachando de inmoral a este pensador esencialmente moralista. Esta expulsión llevó a Spinoza a vivir aislado de los suyos, a sentirse más claramente holandés y a desarrollar plenamente su sistema estoico de pensamiento. Pocos filósofos han alcanzado el grado de serenidad espiritual –ya veremos que su filosofía es esencialmente filosofía de la serenidad– como este pensador aislado, solitario en un mundo que considera perfectamente equilibrado. Spinoza murió conversando con sus amigos (1677).

Si la filosofía de Descartes es ante todo teórica, la de Spinoza es eminentemente práctica. De esta tendencia moral son buenas muestras el *Tratado teológicopolítico*, la *Reforma del entendimiento* y, muy principalmente, la *Ética demostrada al modo geométrico*. Seguiremos estos dos últimos libros para explicar un pensamiento de aspecto geométrico y frío de intensidad espiritual pocas veces igualada.[41]

a) La reforma del entendimiento y el método

La intención del *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, y en general de la filosofía toda de Spinoza, se aclara cuando sabemos que el filósofo buscaba un bien capaz de comunicarse, cuyo descubrimiento hiciera gozar con un gozo continuo y eterno.

El método de Spinoza se asemeja, por su intención, al de los tratadistas del amor de Dios, de Kempis a León Hebreo. Por su forma, el método spinoziano se acerca al de Descartes en cuanto afirma la racionalidad del conocimiento y la necesidad de un razonamiento deductivo que parte de principios absolutamente claros para llegar a consecuencias necesarias. A diferencia de Descartes, Spinoza no piensa que sea útil la duda. Una idea verdadera es siempre determinada y la idea falsa o ficticia es, en cambio, indeterminada. Entiende Spinoza por idea determinada

[41] Sobre la vida de Spinoza es conveniente leer el libro de Carl Gerhart, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1943. En cuanto a la lectura de la *Ética* puede seguirse la recomendación de Bertrand Russell: leer los enunciados de cada teorema, sin que sea necesario leer todas y cada una de las demostraciones.

el hecho de que su objeto sea o exista; por idea indeterminada aquella idea cuyo objeto puede existir o dejar de existir, aquella idea cuyo objeto es contingente. La idea de Dios es determinada y verdadera: la idea de vida es indeterminada, puesto que la vida puede dejar de existir. Intelectualista, Spinoza espera poder combinar el amor y las ideas y su objeto primordial es el amor intelectual de Dios. Geómetra, Spinoza piensa reducir toda la filosofía a una serie de axiomas, postulados, teoremas, tan claros en sí mismos como las demostraciones matemáticas.

Lo más probable es que la forma geométrica de su razonamiento sea externa a su intención. Puede incluso que esta forma sea una simple moda de época. Hay que ver en ella el símbolo mismo de una filosofía que piensa que las verdades filosóficas son demostrables, exactas y precisas como pueden serlo las de las matemáticas.

b) La sustancia

La *Ética* de Spinoza se inicia con una primera parte que trata "De Dios". Como todo el libro esta parte está encabezada por una serie de definiciones entre las cuales la más importante en cuanto al alcance total de la obra es la de la sustancia: "Por sustancia entiendo lo que es en sí y se concibe por sí: es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse".[42] Esta definición se completa cuando Spinoza aclara su idea de la divinidad: "Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita".[43] Uniendo ambas definiciones entendemos el meollo mismo de la filosofía de Spinoza. Existe una sola sustancia infinita, Dios, que contiene todo lo que hay en el universo. Esta sustancia, por el hecho de ser infinita, contiene una infinidad de atributos definidos como "aquello que el entendimiento percibe en la sustancia como constituyendo su esencia".[44] Spinoza piensa, por consiguiente, que Dios –o la sustancia que es lo mismo– contiene una infinidad de atributos que desconocemos por el mero hecho de que somos limitados y finitos. Entre todos los atributos de Dios, conocemos dos: el espíritu y la materia. No era desacostumbrado definir a Dios como

[42] Baruch Spinoza, "De Dios", en *Ética*, I, iii.
[43] *Ibid.*, vi.
[44] *Ibid.*, iv.

ser espiritual. Lo que sí es a la vez nuevo y revolucionario[45] es definir a Dios a la vez como ser espiritual y material. Al hacerlo Spinoza resuelve el dualismo de las sustancias cartesianas.

El problema de Descartes surgía de que dos sustancias distintas –alma y cuerpo– no pueden comunicarse. Pero si todo pertenece a una misma sustancia, si sustancialmente y en lo más íntimo el cuerpo y el alma son la misma cosa –ambos parten de una sustancia que es Dios– la comunidad entre ambos deja de plantear problemas. Concebido como un ser que todo lo contiene, el Dios de Spinoza es también un Dios material; concebido como un ser racional, el Dios de Spinoza no permite la libertad puesto que todo en él es explicable por esta sustancia que se "concibe por sí"; concebido como un ser perfecto, el Dios de Spinoza no contiene el mal. Para Spinoza no es ya que el mal sea una carencia, como para san Agustín o santo Tomás, sino simple y llanamente que el mal no existe. ¿A qué se reduce el mal? A la limitación de las perspectivas humanas. Según Spinoza algo es malo para nosotros porque no acabamos de ver el universo en su totalidad. El mal es simplemente un error de perspectiva que proviene de nuestra finitud y de nuestra limitada visión de las cosas.

Pero si Spinoza parece resolver el problema del dualismo cartesiano plantea en cambio un problema que nunca acaba de resolverse dentro de su sistema monolítico. Spinoza no puede explicar la existencia de seres finitos y limitados, de seres individuales y personales. Y no puede hacerlo porque si por definición todo es idéntico a todo lo demás dentro de la unidad de una sola sustancia, no existe diferencia real entre la piedra, el hombre o la nube. El mundo que conocemos, el mundo sensible que nos rodea es ilusorio. O, por decirlo con el lenguaje de Spinoza, es simplemente un modo de la sustancia, es decir "afección de la sustancia".[46]

El mundo concebido por Spinoza, unitario, invariable, eterno, es el marco para una moralidad serena, estoica y contemplativa.

c) Los actos humanos

Spinoza concibe que el hombre está hecho de afecciones. La primera afección que encontramos en el hombre reside en el esfuerzo que, como todos los seres, realiza para *permanecer en su ser*. Esta necesidad de seguir viviendo, de seguir existiendo, hace que nos centremos en nosotros mismos y que lleguemos a pensar a veces que todo depende de nosotros. Pero este esfuerzo de los hombres por permanecer en su ser no es siempre malo. En algunos casos –y en este punto Spinoza se aleja de los estoicos– las afecciones son buenas. Lo son siempre que sirvan como móviles para la vida. Así, la alegría es una afección positiva, que nos mantiene en nuestro ser; la tristeza es, en cambio, una afección negativa, que anula y destruye nuestro modo de ser. La alegría es la causa del amor que construye y crea; la tristeza es la causa del odio que destruye y aniquila.

[45] Sólo los estoicos, entre los griegos, habían pensado que existía una sola sustancia y habían desarrollado teorías panteístas.

[46] *Ibid.*, V.

Pero si algunas afecciones son buenas en cuanto nos llevan a sobrevivir, ninguna es del todo buena porque su origen es siempre irracional. La verdadera bondad, para Spinoza como para Sócrates, está en el intelecto y en la razón. Si el mundo es racional, si Dios es racional, lo que puede acercarnos a Dios es aquello que nos define como partes integrantes de la sustancia del universo: nuestra razón. Si por nuestras afecciones, y sobre todo por nuestras pasiones destructivas, somos esclavos, por nuestra razón somos libres. Y esta libertad se consigue mediante una adecuada combinación de la más positiva de las afecciones (el amor) y de la más sustancial de nuestras facultades (el intelecto). De ahí que para Spinoza el sabio es el que sabe renunciar a sí mismo y entregarse al *amor intelectual de Dios*. No es el amor de Spinoza por la divinidad un amor semejante al de los místicos; es el amor intelectualizado de quien sabe que la única alegría, y la única vida serena, es la de quien sabe aprovechar sus afecciones positivas y amorosas para alcanzar una idea clara y distinta de la esencia humana que es la misma sustancia del universo, de la naturaleza y de Dios. Podemos decir que, para Spinoza, en nuestro amor Dios "se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito".[47] Nuestro amor y nuestro intelecto son partes integrantes del amor y del intelecto universal que es esta única sustancia divina.

La doctrina de Spinoza entraña el concepto vívido de la libertad. Spinoza afirma, como ya se dijo arriba, que si somos esclavos por nuestras pasiones somos libres por nuestra razón amorosa

[47] Baruch Spinoza, *Ética*, V, XXXV.

que nos funde a la naturaleza misma de las cosas. Pero ¿cómo hablar de libertad si el universo está determinado por su sustancia divina y racional? ¿Qué entiende Spinoza por libertad? "Se llama libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada a obrar por sí sola."[48] Los términos "necesidad de su naturaleza" y "determinada a obrar por sí misma" muestran bien a las claras que Spinoza no cree que exista una verdadera libertad de elección. Somos seres necesarios y determinados por la razón infinita de la sustancia. Ser libres quiere decir ser conscientes, conscientes de que estamos determinados.

La libertad es la aceptación intelectual de que el universo es bueno, racional, unitario y eterno. Más allá de nuestras personalidades ilusorias la libertad que es razón nos permite ver desde el punto de vista de la divinidad, *bajo la especie de una cierta eternidad.*

El sistema de Spinoza –que por su aspecto unitario recuerda al de Parménides– renuncia a la libertad humana, renuncia a la sustancialidad de las criaturas, reduce el mundo sensible a una apariencia y una ilusión. Lo que sigue siendo valioso de la experiencia de Spinoza no es tanto el sistema muy discutible que edificó el filósofo como el modelo de vida de este hombre que creyó encontrar la serenidad perfecta en la renuncia al mundo. Si la filosofía de Spinoza no puede concebirse como una explicación clara del universo, puede pensarse en Spinoza, el hombre Spinoza, habría dicho Unamuno, como una lección viva de vida serena y de existencia guiada por la ley moral.

Leibniz y el espiritualismo

Muy distinta a la de Spinoza fue la personalidad de Gottfried Wilhelm Leibniz. Nació en Leipzig en 1646, tuvo una formación variada y casi tan universal como la de aquel hombre completo que buscaba el Renacimiento. Fue profundo su conocimiento de los humanistas clásicos, de los teólogos modernos (Suárez), de Descartes, Hobbes, Galileo y Kepler. Aprendió matemáticas con Huyghens y llegó a descubrir, por vías propias, el cálculo infinitesimal que al mismo tiempo descubría en Inglaterra Newton.

[48] *Ibid.*, vii.

Diplomático, residió largo tiempo en Francia y viajó a Holanda (donde conoció a Spinoza), a Inglaterra, Italia, Austria. Proyectó una Cruzada contra los turcos y trató de realizar la unión de las Iglesias cristianas. Bibliotecario de la Biblioteca de Hannover, primer presidente de la Academia de Ciencias de Berlín, murió en 1716, dejando la mayor parte de su obra inédita. Esta obra consta de escritos matemáticos, jurídicos, filosóficos y teológicos. Entre sus obras filosóficas son de primera importancia sus trabajos lógicos. El *De arte combinatoria* prepara un lenguaje lógico universal y es el antecedente de la lógica simbólica que se desarrolla en nuestro siglo. Debe notarse que esta obra lógica obedecía en parte a un deseo de unión entre los pueblos y, sobre todo, a un deseo de verdadera comprensión. Leibniz creyó encontrar un lenguaje simbólico mediante el cual podrían calcularse los problemas humanos de todas las clases y evitar así las discusiones sin sentido. "Una vez que los números característicos queden establecidos para la mayoría de los conceptos –escribe Leibniz–, la humanidad estará en posesión de su nuevo instrumento que elevará las capacidades del espíritu en grado mucho mayor que los instrumentos ópticos fortalecen los ojos, y superará al microscopio y al telescopio en la misma medida en que la razón es superior a la vista."[49] Leibniz llegó a pensar que esta característica universal, este cálculo racional, conduciría a establecer en toda la faz de la Tierra la verdadera religión, ya no objeto de palabras imprecisas o de puras emociones sino de cálculos matemáticos.

Tal es el aspecto de la filosofía de Leibniz que suelen destacar los lógicos contemporáneos. No debemos olvidar, sin embargo, que la lógica leibniziana está ligada a un método, a una teoría del conocimiento y a una metafísica. El primero y la segunda aparecen principalmente en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, escritos en respuesta a Locke; la tercera en la *Monadología*, el *Discurso de metafísica* y la *Teodicea*.

a) Método y teoría del conocimiento

"Nada hay en el intelecto que no estuviera primero en los sentidos", reza un dicho clásico. Y añade Leibniz: "Salvo el entendi-

[49] Gottfried Wilhelm Leibniz, "Hacia una característica universal", en Philip P. Wiener, *Leibniz. Selections*, Scribner's, Nueva York, 1951, p. 23.

miento mismo". Y es que si por una parte Leibniz acepta que somos empíricos en las tres cuartas partes de nuestras acciones, es decir, que recibimos la mayor parte de nuestras ideas de la experiencia, afirma también que el entendimiento o razón es innato y distingue al hombre de los animales. Si analizamos nuestra conciencia veremos que puede existir en tres niveles: el de las pequeñas percepciones, imágenes vagas que, presentes en nuestra conciencia, no son ni claras ni perceptibles: no en vano las compara Leibniz a cada una de las gotas inaudibles que forman una ola. En realidad lo que Leibniz llama *pequeñas percepciones* se asemeja a lo que la psicología moderna denomina *subconsciente*, o lo que William James llamará conciencia marginal. En un nivel superior, y como síntesis de sensaciones, existe en el alma humana la *percepción*. Esta, sin embargo, no nos distingue fundamentalmente de los animales superiores que también tienen capacidad de percepción y de memoria. Lo que nos distingue de ellos es la *apercepción*. Esta palabra (del francés *apercevoir*) significa "darse cuenta". Existen en el hombre dos formas de conocer que se refieren a la experiencia (las pequeñas percepciones y las percepciones) y una forma (la apercepción) que es, en una palabra, la razón. Lo cual no quiere decir que las primeras sean falsas. Leibniz la llama *verdades de hecho* y considera que, si bien son vagas, imprecisas y poco definidas, nos ponen en contacto con la experiencia. La tercera está constituida por las *verdades de razón*, las ideas claras, sencillas y simples que Leibniz, como Descartes, considera innatas.

El conocimiento racional, el conocimiento a base de verdades de razón, es por consiguiente, independiente de la experiencia y distinto a ella. Se guía con base en dos principios lógicos, fundamentales para entender la filosofía de Leibniz: el de posibilidad y el de razón suficiente.

La palabra posibilidad puede indicar, como en la filosofía de Aristóteles, algo que puede suceder en el futuro. Por otra parte la noción de posibilidad que en Leibniz se acerca a la que enunciaba, en el siglo XIII, Duns Escoto, significa lo no-contradictorio. Un triángulo cuadrado es una noción contradictoria y por lo tanto imposible; en cambio, un triángulo euclidiano cuyos ángulos suman ciento ochenta grados es una noción no contradictoria, es decir, posible.

El principio de razón suficiente se puede expresar en estos términos: nada hay que no tenga una suficiente razón. Para Leibniz, filósofo que ve la realidad del lado de la razón, todo lo que existe tiene una razón suficiente para existir. De este modo los dos principios de posibilidad y de razón suficiente se completan. Leibniz nos dice que todo es susceptible de una explicación racional. El mundo no es contradictorio, y de usar bien la razón, el mundo será siempre interpretable por medio de la razón. En este sentido son significativas estas palabras de la *Monadología*: "la razón suficiente debe encontrarse también en las verdades contingentes o de hechos, es decir, en la serie de las cosas esparcidas por el universo de las criaturas".[50]

Recordemos aquellas palabras de Leibniz: dejemos de discutir y calculemos. En el fondo de su filosofía está siempre presente el espíritu matemático que piensa en la posibilidad de calcular mediante la razón un mundo esencialmente racional y de evitar, por este medio, todas las discusiones que mellan el pensamiento de los hombres.

b) La metafísica

Leibniz como Spinoza, ve que el principal problema de la filosofía cartesiana es el de la existencia de dos sustancias paralelas e incomunicadas. Al igual que Spinoza, Leibniz trata de reducir las sustancias a una sola, pero a diferencia de Spinoza, quien reducía el universo a una forma de monismo panteísta, Leibniz reduce la realidad a una suerte de pluralismo espiritualista. Y si Spinoza es acaso el más claro exponente del panteísmo racionalista, Leibniz es también probablemente quien mejor ilustra el pensamiento espiritualista.

Spinoza reducía el universo a una sola sustancia y hacía del "espacio" cartesiano uno de los dos atributos de Dios conocibles por los hombres. Leibniz se niega a hacer del espacio un atributo de la divinidad y trata de demostrar que el espacio no es una sustancia y que la única sustancia existente es el espíritu.

Considerar que el espacio es la sustancia que explica a todos los cuerpos físicos es una imposibilidad, una contradicción. Los geómetras como Descartes, hacen depender el movimiento

[50] G. W. Leibniz, *Monadología*, p. 36.

de un cuerpo de las dos nociones, de espacio y de movimiento. Ahora bien, para explicar el movimiento, estas dos nociones son insuficientes. Consideremos, por ejemplo, el movimiento de la mano y la piedra. Además del puro movimiento de la mano hacia la piedra, debe considerarse un hecho físico; el peso de la piedra, la resistencia del aire, el esfuerzo del brazo. Si no se consideran estos elementos concretos no se puede explicar el movimiento activo de la mano que coge la piedra. Los geómetras han querido reducir el espacio, el cuerpo y el movimiento a una serie de figuras y formas. Pero las figuras y las formas, que pueden muy bien ser abstracciones, no explican la totalidad del movimiento de las cosas. El espacio no es una sustancia porque una sustancia debe explicar la totalidad de los hechos que soporta. No sucede así en el caso del espacio. Leibniz mismo resume su punto de vista en un breve artículo: "hay en la materia algo más que lo puro *geométrico*, es decir, algo más que la pura extensión o el mero cambio. Y si estudiamos las cosas en detalle, percibimos que debemos añadirles alguna noción más alta, la de sustancia, acción y fuerza; y estas nociones implican que todo lo que es actuado actúa recíprocamente, y todo lo que actúa debe sufrir alguna reacción".[51]

Dicho en otras palabras, Leibniz no puede aceptar que la extensión sea una sustancia porque esta sustancia pura no explicaría fenómenos de resistencia y de acción que sin duda existen en la naturaleza. Leibniz invierte los términos: la sustancia debe encontrarse en lo que llama "acciones" y "fuerzas", es decir, en los seres individuales. Así, no es el espacio lo que puede verdaderamente llamarse sustancia de las cosas, antes al contrario son las cosas individuales las que forman el espacio y las que son verdaderamente sustancias. En este sentido Leibniz está mucho más cerca de Aristóteles que de Descartes. La sustancia real está hecha, como para Aristóteles, de realidades indivisibles, de individuos. La idea, por lo demás, parece razonable.[52] Si la sustancia se define como aquello que es *en sí* y, por otra parte si el espacio es infinitamente divisible, deja de ser en sí. El espacio de los geómetras no es una sustancia porque su realidad se desmenuza en una cantidad infinita de puntos a su vez infinitamente divisibles. Pero además de su razonabilidad, la filosofía de Leibniz nos da, en este punto, una cierta alegría. ¿Qué nos dice sino que las cosas, las cosas vivas, son reales? Descartes reducía el universo a un mundo de pura extensión sin cualidades. La cera desaparecía y se volatizaba para dejar tan sólo la permanencia de un "lugar" abstracto y vacío de objetos. Leibniz vuelve a colocar los objetos en su lugar y hace depender la noción misma del lugar de la presencia de los objetos. La cera vuelve a ser cera y el mundo vuelve a llenarse de objetos con fuerza, vida, color y forma.

[51] G. W. Leibniz, *Journal des savants*, en Philip. P. Wiener, *op. cit.*, p. 101.

[52] Leibniz coincide en su idea del espacio con las teorías de la ciencia contemporánea.

Esta idea se aclara en las definiciones que da Leibniz del espacio y del tiempo. El espacio es el orden de las coexistencias posibles. Si volvemos a la definición leibniziana de posibilidad, esta definición significa que el espacio es el agregado de todas las cosas que coexisten sin contradicción. Por ejemplo: sería contradictorio que existiera una mesa dentro de otra mesa o que existiera un libro que al mismo tiempo fuera una flor. Esta habitación o este paisaje que veo desde mi ventana son en cambio posibles porque están hechos de coexistencias, de existencias juntas, pero no mezcladas, que no implican contradicción alguna. Si ahora volvemos al argumento de Leibniz contrario a la sustancialidad del espacio vemos que el espacio está compuesto de objetos relacionados pero no mezclados. Lo que existe es esta mesa, aquella silla, ese árbol o aquel libro. Entre ellos existen relaciones de fuerza, de resistencia y de conexión, pero no existe confusión: la mesa y la silla no son los mismos que el árbol. En cambio, en un dibujo, puedo muy bien superponer una silla, una mesa y un árbol. El primer ejemplo es un ejemplo sacado de la realidad cotidiana, del mundo del sentido común al cual Leibniz quiere regresar. El segundo es un ejemplo *ideado* geométrico, abstracto y contradictorio.

Semejante es la definición que da Leibniz del tiempo cuando lo llama el orden de las sucesiones posibles. Lo cual quiere decir que en un tiempo real, la sucesión sin contradicciones está hecha de secuencias de hechos, de pensamientos o de emociones, que no se mezclan entre sí. Lo que hago a las cinco de la tarde lo hago después de lo que hice a las cuatro y tres cuartos. Una idea más abstracta y más irreal del tiempo, nos podría conducir a pensar

que el tiempo puede también idearse y dibujarse y así superponer la noción de las cinco con el recuerdo de las cuatro cuarenta y cinco. El tiempo, como el espacio, no es previo a las cosas, sino que está hecho de la sucesión lógica, posible, no-contradictoria de las cosas.

Ya hemos visto que el espacio no puede ser una sustancia. Pero, podemos preguntarnos ahora, ¿cuál es la sustancia verdadera para Leibniz? La respuesta es que la sustancia es siempre individual y que lo único que es realmente individual es el espíritu y por lo tanto, que el espíritu es la única y verdadera sustancia. Pasemos a la teoría de las sustancias espirituales que, Leibniz llama "mónadas", es decir, unidades o, si se prefiere, seres indivisibles.

"La mónada [...] no es otra cosa que una sustancia *simple*, que entra a formar los compuestos: simple, es decir, sin partes."[53] Si la sustancia se define como aquello que es *simple* e indivisible, parece que solamente el espíritu puede tener las características de la sustancia, pues es de la naturaleza del espíritu su divisibilidad. Consideremos el caso de una persona. Esta persona podrá tener distintos estados de ánimo, ver las cosas de distinta manera según su humor, el momento de su vida o mil circunstancias variables. Pero la persona sigue siendo una. Esta unidad no puede provenir del cuerpo, que es divisible. Procede del espíritu. Pero no sólo las personas son unidades espirituales. Lo son también los animales, las plantas o, en menor grado, incluso la materia. Tal es la esencia del espiritualismo leibniziano. Este espiritualismo no significa que todas las mónadas tengan el mismo grado de conciencia. Los animales pueden tener sensaciones, percepciones y acaso memoria, pero no tienen razón ni inteligencia; las plantas tienen vida, pero carecen de las cualidades que atribuimos a los animales. ¿Qué decir de los seres inanimados? ¿Qué decir de lo que solemos nombrar materia? Leibniz la define como *mens instantanea*, espíritu instantáneo. Si pudiésemos concebir un espíritu instantáneo, este espíritu carecería de pensamiento. El pensamiento surge de la posibilidad de relacionar ideas, imágenes o percepciones. Un ser exento de memoria, sería un ser carente de pensamiento, un ser que olvidaría a cada paso lo

[53] G. W. Leibniz, *Monadología*, 54.

que hubiera podido afectarlo. El mundo material se presenta para Leibniz como el grado más bajo de espiritualidad.

Un problema se plantea, sin embargo. Si cada una de las mónadas es indivisible solamente puede ser *en sí* y la comunicación de una mónada a otra se hace problemática. Si cada mónada se comunicara con las demás, dejaría en cierto modo de ser ella misma; sería, por así decirlo, ella y aquello con lo cual se comunica, ella misma, y otra que ella misma. Leibniz llega a la conclusión de que las mónadas no se comunican directamente entre sí. Por eso afirma que las mónadas carecen de ventanas. Semejantes en este sentido al *cogito* cartesiano, las mónadas parecen vivir enclaustradas dentro de su propio ser. ¿Cómo explicar entonces la comunicación entre los seres de este mundo? ¿Cómo afirmar que este árbol que percibo es realmente un árbol que existe fuera de mi conciencia? ¿Cómo, en una palabra, se comunican las sustancias individuales que hemos llamado mónadas? La hipótesis de Leibniz para explicar la comunicación de las sustancias es la de la armonía preestablecida.

Mediante argumentos semejantes a los de Descartes y un renovado intento por aplicar el argumento que parte de la idea de perfección, Leibniz prueba la existencia de Dios. Dios es el ser infinitamente sabio que ha ordenado el mundo de antemano, que ha fundado una armonía preestablecida. Leibniz da una imagen curiosa y bastante clara de lo que significa la armonía preestablecida. Supongamos una sala llena de relojes de distintos tamaños y formas que funcionan perfectamente sincronizados. Si están sincronizados no es porque un reloj sincronice al otro. Lo que sucede es que un relojero los pone a la hora, les da cuerda y los sincroniza. Concibamos el mundo hecho de seres de distintas clases, seres mucho más distantes entre sí que los relojes más diversos, y pensemos en Dios como relojero que, desde un principio, ha sincronizado el mundo. Si así lo concebimos nos daremos cuenta de lo que Leibniz entiende por armonía preestablecida: una sincronización de todos los seres que Dios ha establecido desde antes de la creación. Si de veras los seres están sincronizados como los relojes, puede afirmarse que aunque no se comuniquen directamente entre sí, su comunicación está garantizada por la armonía que Dios ha puesto en el mundo. Encerrado en mí percibo el árbol, igualmente encerrado en su propio ser. La comunicación di-

recta entre mi conciencia y el ser del árbol es imposible. Pero la comunicación directa queda garantizada por el perfecto relojero que puso el mundo en marcha. Dios es así la razón suficiente y necesaria para la existencia de las sustancias y para la comunicación entre ellas.

Pero Dios es también el creador del universo y si concebimos a Dios como un ser absolutamente perfecto es necesario que este universo escogido por Dios sea el mejor de los universos posibles. Esta idea, que constituye el optimismo de Leibniz, es la misma que será el objeto de las burlas de Voltaire en *Candide*. Pero dejemos a Voltaire lo que es de Voltaire. El universo tal como lo concibe Leibniz es bueno y lo es porque "la sabiduría de Dios lo conoce, su bondad lo elige y su poder lo produce".[54]

Creadas por Dios, las sustancias, seres espirituales, son *espejos del universo*. Lo son porque cada una de ellas, al ser creadas por Dios, participa de las demás, por esta armonía preestablecida que las ha relacionado desde todos los tiempos. Dejemos que Leibniz nos explique cómo es que cada sustancia simple tiene en sí relaciones que expresan a todas las demás.

"Así como una misma ciudad, vista por diferentes partes, parece completamente otra y como multiplicada en perspectiva, del mismo modo sucede que por la multitud infinita de sustancias simples, existen como otros tantos universos diferentes, los cuales, sin embargo, sólo son las perspectivas de uno solo, según los puntos de vista de cada mónada."[55] En otras palabras: cada sustancia individual tiene una perspectiva del mundo y es en este sentido que cada sustancia individual es como un espejo del universo, espejo parecido al microcosmos de los griegos y nada lejano de aquel "camaleón" que era el hombre para los renacentistas.

Presidido por un Dios perfecto, el mundo es un todo armónico. Escribe Leibniz: "Dios es el monarca de la más perfecta de las repúblicas, compuesta de todos los espíritus, y la felicidad de esta ciudad de Dios es su principal designio".[56]

[54] *Ibid.*, 55.
[55] *Ibid.*, 57.
[56] *Ibid.*, 58.

Obras de consulta

ADAM, Charles, *Descartes. Sa vie et son œuvre*, Boivin, París, 1937.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, vol. II, Alcan, París, 1938, pp. 46-126; 158-198; 229-269.

BRUNSCHVICG, Léon, "La Pensée intuitive chez Descartes et les cartésiens", en *Études sur Descartes*, Armand Colin, 1937.

COPLESTON, Frederick, *History of Philosophy*, vol. IV, Newman, Westminster, 1958, pp. 63-152; 205-331.

CHATIER, Émile, *Spinoza, su vida, su obra, su pensamiento*, América, México, 1941.

GERHART, Carl, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1943.

GOUHIER, Henri, *Essais sur Descartes*, Vrin, París, 1937.

KOYRÉ, Alexandre, *Entretiens sur Descartes*, Bretano's, Nueva York, 1944.

LABERTHONNIÈRE, L., *Études sur Descartes*, París, 1935.

LIARD, Louis, *Descartes*, Alcan, París, 1941.

MARÍAS, Julián, "Historia de la filosofía", en *Revista de Occidente*, Madrid, 1941.

ROMERO, Francisco, *Historia de la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959. [Breviarios, 150.]

RUSSELL, Bertrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Allen and Unwin, Londres, 1937.

SACY, Samuel S. DE, *Descartes par lui-même*, Seuil, París, 1956

VARIOS, *Escritos en honor a Descartes*, Universidad de La Plata, Buenos Aires, 1938.

VILLORO, Luis, *La idea del ente en la filosofía de Descartes*, UNAM, México, 1965.

WIENER, Philip P., "Introducción", en *Leibniz. Selections*, Scribner's, Nueva York, 1951.

XIRAU, Joaquín, *Descartes y la filosofía subjetivista moderna*, Barcelona, 1927.

III. EL CAMINO DE LA EXPERIENCIA

El empirismo inglés, cuyos antecedentes eran ya perceptibles en las ideas de Roger Bacon y de Guillermo de Ockham, se desarro-

lla plenamente a partir de las obras de Francis Bacon. Thomas Hobbes, John Locke (siglo XVII), George Berkeley y David Hume (siglo XVIII). Aunque la filosofía inglesa no está aislada del resto de la filosofía europea, aunque los escritos de Hobbes o Locke son, en buena parte, respuestas al cartesianismo, aunque existe una filtración de influencias que van de Descartes a Locke, de Locke a Leibniz y de éste a Berkeley, la línea del pensamiento empírico inglés se mantiene independiente. Esto no quiere decir que todos los empiristas ingleses coincidan en todos sus pensamientos. De hecho solamente coinciden todos en una sola idea: la negación del innatismo y la afirmación de que todo el conocimiento procede de la experiencia. Su interpretación de la experiencia varía. En el caso de Francis Bacon, la experiencia conducirá a una filosofía de la ciencia y a una filosofía de la felicidad humana mediante el empleo de la técnica; en el de Hobbes, a una teoría totalitaria y absolutista del Estado; en el de Locke, a una teoría liberal del Estado y a la interpretación empírica del conocimiento; en el de Berkeley, a una filosofía empirista y espiritualista al mismo tiempo y, finalmente, en Hume, a una filosofía escéptica.

Notaremos también que, en líneas generales, el empirismo de Bacon a Hume sufre una evolución que lo lleva de una filosofía de característica realista a una filosofía más y más idealista, ya sea el idealismo espiritualista de Berkeley, ya el idealismo escéptico de David Hume. Es curioso observar que el empirismo inglés, que en Bacon y en Hobbes es una afirmación de la experiencia, es ya desde Locke una crítica de la experiencia. Idealizada, esta experiencia sólo puede llevar a un tipo de experiencia puramente mental, como en el caso de Berkeley, o a una experiencia puramente escéptica en cuanto al valor de la experiencia misma, como en el caso de Hume.

Francis Bacon: vida y obra

Francis Bacon (1561-1626) nace tres años después de la derrota de la Armada Invencible. Vive así Bacon el primer momento del desarrollo político y colonial de Inglaterra, un desarrollo que no va sin contradicciones internas y recios conflictos.

Bacon, muy activo en la vida política de Inglaterra, tuvo sus momentos de mayor influencia durante el reinado de Jacobo I de Inglaterra y VI de Escocia. Bajo este rey llegó a ser fiscal general del reino en 1607 y lord canciller en 1618. El rey lo nombró primero barón de Verulamio y, en 1621, vizconde de Saint Albans. Sin embargo, Bacon fue acusado de soborno y, por unos días, encerrado en la torre de Londres. Pasó el final de su vida en un retiro voluntario gracias al cual pudo escribir la mayoría de sus obras literarias y filosóficas.[57]

La nueva lógica de Bacon

El título mismo del *Novum organum* –es decir, nuevo instrumento–, indica claramente la intención de Francis Bacon: la crítica de la lógica aristotélica y la fundación de una nueva lógica. De la lógica tradicional y, especialmente, del silogismo, dice Bacon: "la rechazo (por lo que se refiere a la investigación de la naturaleza) como cosa incierta, confusa y mal construida" (*Instauratio magna*, introducción). Y añade: "en la lógica ordinaria casi todo el trabajo se gasta en el silogismo. A la inducción, los lógicos parecen apenas haber dedicado un pensamiento serio y la pasan por alto con una referencia ligera para precipitarse a formular una discusión. Yo, por lo contrario, rechazo las demostraciones por medio del silogismo porque actúa con demasiada confusión y deja que la naturaleza se le vaya de las manos".

En parte coincide Bacon con Descartes. Ambos consideran que el silogismo es un instrumento que se presta a discusiones sin fin. Instrumento de pura especulación, sirve para discutir; pero no sirve realmente para investigar. Por otra parte el silogismo parece no añadir nada de nuevo al conocimiento puesto que la conclusión está ya contenida en las premisas. Puede decirse que el silogismo es una aclaración, no un descubrimiento.

Pero si coinciden Bacon y Descartes en este rechazo del silogismo, difieren en cuanto al método que debe emplearse para las ciencias. Interesado sobre todo en la "claridad" y la "distinción" de las matemáticas, Descartes basa el conocimiento en la deducción. Bacon, en cambio, lo funda en la inducción, aquel género de

[57] Entre sus escritos, los más importantes son los *Ensayos*, publicados en 1597, la *Instauratio magna* y su utopía tecnológico-moral de la *Nueva Atlántida*.

razonamiento que pasa de la observación de casos particulares de la experiencia para acabar por establecer leyes generales.

Hasta este punto Bacon parece tener la actitud de un lógico puro. No hay tal. Bacon es, ante todo, un filósofo humanista que se interesa por la felicidad humana. Es curioso observar que, a pesar de su interés por las ciencias, Bacon apenas conocía realmente los descubrimientos que ya habían llevado a cabo Galileo y Copérnico y que incluso a veces parecía desdeñarlos. ¿Cuál es la intención profunda de la filosofía de Bacon? Él mismo la afirma en este aforismo del *Novum organum*: "El conocimiento y el poder humano se identifican: porque cuando no se conoce la causa no puede producirse el efecto. La naturaleza, para ser gobernada, debe ser obedecida."[58]

Aclaremos los términos. Bacon quiere decir ante todo, que el hombre debe dominar a la naturaleza –mandar sobre ella– para poder alcanzar la felicidad. Pero para poder dominar la naturaleza, es primero necesario entenderla, es decir, en su lenguaje "obedecerle". Cuando Bacon, en la *Nueva Atlántida*, nos describe una sociedad perfecta donde los hombres son felices porque han aplicado una técnica que les permite dominar el mundo y dominarse a sí mismos, no hace sino llevar a sus conclusiones necesarias los principios lógicos del *Novum organum*. Veamos el desarrollo de esta filosofía de la experiencia que conduce a una filosofía de la felicidad. Este desarrollo implica un primer paso crítico (la teoría de los ídolos), un segundo paso teórico (la teoría de la inducción) y un último paso práctico.

Los cuatro ídolos

Ya hemos visto cómo, para Descartes, el conocimiento empieza por una labor de limpia que Descartes presentaba en la duda metódica. Bacon empieza también por afirmar la necesidad de dudar de ciertos tipos de pensamiento falso. En un estilo alegórico que es muy típico de la literatura inglesa de su tiempo, Bacon llama ídolos a los *falsos dioses* del conocimiento, es decir, a las ideas que solemos considerar verdaderas sin darnos cuenta de que proceden de falsos orígenes y conducen a falsas conclusiones.

[58] Francis Bacon, *Novum organum*, 1, III.

A demoler los ídolos, las falsas creencias y las falsas ideas, se dedica, antes que nada, Francis Bacon.

Los ídolos que enumera son cuatro: el ídolo de la caverna, el del mercado, el de la tribu y el del teatro. Aunque por lo menos dos de ellos –el segundo y el tercero– son poco originales y proceden de argumentos que ya habían empleado los escépticos griegos, es bueno aquí detenernos brevemente en la forma de presentarlos por parte de Bacon.

El ídolo de la caverna se refiere a la tendencia que tenemos todos a pensar que poseemos la verdad no porque lo que pensamos sea verdadero, sino por el mero y simple hecho de que nosotros lo pensamos. Es, si se quiere, la falsa idolización del propio yo, mediante un egoísmo que nos lleva a deformar todas las perspectivas. En estos términos expresa Bacon el ídolo del egoísmo individual:

> Los ídolos de la caverna son los ídolos del hombre individual. Porque cada uno (además de los errores comunes a la naturaleza humana en general) tiene una caverna o madriguera que le es propia, que refracta o decolora la luz de la naturaleza debido ya a su propia naturaleza peculiar y a su educación y conversaciones con los demás, ya a la lectura de libros, ya a la autoridad de aquellos a quienes estima y admira.[59]

Encerrados en nuestra propia madriguera pensamos que nuestras ideas constituyen la verdad sin analizar a fondo el origen de nuestros pensamientos. Muy semejante a lo que Descartes llamaba prevención o prejuicio, el ídolo de la caverna tiende a hacernos pensar que somos la medida de todas las cosas. El egoísmo nos domina y el error nos desvía.

El ídolo del mercado es la idolización de las discusiones públicas ya que aquí el mercado, símbolo del ágora griega, significa el lugar de las discusiones. Estos ídolos o falsas ideas surgen, muy principalmente, del primer ídolo: el de la caverna. ¿Cuántas veces, en efecto, tratamos de convencer a los demás no porque pensemos que nuestras ideas son verdaderas sino porque simple y llanamente son nuestros propios prejuicios? Abandonemos las discusiones inútiles porque las "palabras claramente violentan el

[59] *Ibid.*, 1, XVII.

entendimiento y de él triunfan y nos llevan a todos a la confusión, y conducen a los hombres a numerosas controversias vacías y fantasías ociosas".[60]

El ídolo de la tribu procede de la idolización ya no de los individuos sino de toda la raza humana y tiene su fundamento en "la naturaleza humana misma y en la tribu o raza de los hombres".[61] Este engaño del género humano procede a veces de las limitaciones del espíritu, otras de la incompetencia de los sentidos, otras, por fin, de la semejanza entre los hombres que les impide pensar individualmente.

"Por fin existen ídolos que han inmigrado en el espíritu humano a partir de los varios dogmas o filosofías, y forman también falsas leyes de demostración."[62] Tal es el ídolo del teatro o de las teorías.[63] Por una tendencia natural a la abstracción, el espíritu tiende a formular teorías abstractas sin bases suficientes en la experiencia. Estas teorías vienen, a la vez, de la inmodestia y de la carencia de experiencia. Los sistemas filosóficos son falsos porque se edifican sobre un mínimo de hechos y acaban por desarrollar pensamientos inverificables, castillos fundados en las nubes.

Tales son los ídolos. Tales son las falsedades que debemos evitar si queremos, primero, llegar a un conocimiento verdadero de la naturaleza y si queremos, además, alcanzar la felicidad. ¿Cómo destruir estos ídolos? Volviendo los ojos a la experiencia y a la observación de los hechos. Dígalo Bacon: "La formación de ideas y axiomas por medio de la verdadera inducción es, a no dudarlo, el remedio apropiado que debe aplicarse para que nos libremos de los ídolos y nos apartemos de ellos".[64]

Veamos cuál es este remedio, esta cura por medio de la "verdadera inducción".[65]

[60] *Ibid.*, I, IV.
[61] *Ibid.*, I, XLI.
[62] *Ibid.*, I, XLIV.
[63] Es bueno recordar aquí que la palabra griega *theatros* (muestra lo que se muestra) es la raíz tanto de la palabra "teatro" como de la palabra "teoría". Bacon, jugando con las palabras, dice que las teorías filosóficas son como un teatro de falsedades o, en sus propios términos, una serie de "libros de juego".
[64] *Ibid.*, I, XL.
[65] Sería interesante comparar estas ideas de Bacon con las de la reciente escuela inglesa: Russell, Wittgenstein, Austin, Strawson, etcétera.

La inducción

a) El problema de la inducción

La inducción es, de manera general, el método empleado por las ciencias experimentales. Consiste en un razonamiento que pasa de la observación de los fenómenos a una ley general para todos los fenómenos de un mismo género. Cuando Galileo subió a la torre de Pisa para echar distintos cuerpos y verificar la ley de la caída de los cuerpos procedió con un número limitado de casos y después, mediante una generalización, aplicó su ley a todos los cuerpos físicos. La inducción es, así, una generalización que conduce de los casos particulares a la ley general. Basada en la experiencia de *algunos* casos de un fenómeno, pasa a dar una ley para *todos* los casos de los fenómenos de la misma especie.

Pues bien, en este mismo paso de lo particular a lo general reside el *problema* de la inducción.

Si por una parte caemos en la cuenta de que es imposible observar todos los casos de un fenómeno –sea éste la caída de los cuerpos, el efecto de los virus o la fusión de los átomos–, existirá siempre una distancia entre los fenómenos observados y la ley general establecida. La deducción empieza por las ideas generales y pasa a los casos particulares, y, por lo tanto no plantea un problema. Una vez aceptados los axiomas a los postulados y definiciones, los teoremas y demás casos particulares resultan claros y precisos. No sucede así con la inducción puesto que en ella se salta de una observación limitada a una generalización ilimitada. Podremos observar cuidadosamente, hacer enumeraciones precisas del fenómeno que estudiemos, pero nunca tendremos una certidumbre plenaria de que la ley, una vez generalizada, se aplique totalmente a todos los fenómenos de la misma especie. La deducción implica certidumbre y exactitud: la inducción, probabilidad.

Francis Bacon se dio cuenta de este problema y trató de resolverlo por dos caminos: el de la precisión en las observaciones y el del establecimiento de una ley general para la naturaleza. El primero se encuentra explicado en las *Tablas* y *Disposición de los casos*, la segunda es la teoría de las formas.

b) Las tres tablas de Bacon

Bacon se daba clara cuenta de las dificultades que presenta una observación científica acuciosa y precisa. Se daba cuenta también de que su labor era la de un iniciador y de que no podía dar soluciones definitivas sino tan sólo indicar caminos. La "cacería" de los hechos, lo que Bacon llama la "caza de Pan", recordando el ingenio de Pan para encontrar a Ceres, le lleva a hacer una serie de recomendaciones para quien quiera observar la naturaleza reduciendo a un mínimo el margen de error en la observación misma. Recomienda, por ejemplo, la variación de la experiencia, la repetición de la misma, la supresión de algún fenómeno dentro del fenómeno observado para ver cuál de los elementos del fenómeno es el que corresponde a la indagación del hombre de ciencia. Esta serie de recomendaciones se precisan en las *Tablas* y *Disposición de los casos*.

En el fondo, lo que dice Bacon es bastante sencillo: recomienda que se observen bien los fenómenos y que se registren en tres tablas que muy bien podrían ser tres listas en varias hojas de papel o en una serie de tarjetas y fichas. La primera de estas tablas es la de presencia; la segunda, la de ausencia; la tercera, la de grados.

El ejemplo que da Francis Bacon es el del calor. En la primera tabla, la de presencia, pondremos todos los casos en que el calor se encuentra presente. Así, por ejemplo, en el caso de los "rayos del sol, especialmente en verano y al mediodía", "los meteoros ígneos", "erupción de llamas en la cavidad de una montaña", "todos los cuerpos, ya sólidos, ya líquidos, densos o sutiles (como lo es el aire) mantenidos cerca del fuego durante cierto tiempo".[66] La tabla de presencias consiste en una lista, lo más variada y completa que se pueda, del fenómeno que se estudia.

La tabla de ausencias recogerá todos los casos en los cuales el fenómeno que se estudia no se presenta. Se tratará, para que la observación sea exacta, de "casos de proximidad", es decir, de casos que podrían, en apariencia, contener el fenómeno que se estudia. Si volvemos al caso de calor, podremos poner en esta lista "los rayos de la luna y de las estrellas y cometas que no son calientes al tacto", ya que de hecho "los fríos más severos se observan durante la luna llena", "los reflejos de los rayos del sol en regiones cercanas al círculo polar [...] débiles e ineficaces en la producción de calor", "el aire confinado en las cavernas durante el verano", etcétera.[67]

[66] *Ibid.*, 2, XI.

Gracias a esta segunda tabla podremos establecer los casos en que el calor no se presenta y, más tarde, determinar los motivos de esta ausencia del calor o de su limitación.

"En tercer lugar, debemos presentar al intelecto los casos en los cuales la naturaleza que se investiga se encuentra en distintos grados",[68] pasando de los casos que no presentan el fenómeno a los casos que lo presentan en forma creciente hasta llegar al caso que más fácilmente admite el calor: "de todas las sustancias con las cuales estamos familiarizados, la que más rápidamente gana y pierde el calor es el aire".[69]

El ejemplo de Bacon, mencionado aquí brevemente nos muestra que no tenía una buena información científica. Nos muestra también, que Bacon trató de afirmar la observación de los hechos mediante una ordenación precisa de los mismos. Es claro, sin embargo, que las tablas son tan sólo sistemas de ordenación. No resuelven el problema de la inducción. Las tablas indican cómo debe hacerse una experiencia acuciosa; no dicen por qué podemos generalizar y dar leyes generales sobre la base de experiencias que siempre serán limitadas. Es en la teoría de las formas donde Bacon trata de establecer un principio para resolver el problema.

c) Las formas

La manera clásica de resolver el problema de la inducción es el de presuponer que existe una regularidad en los hechos naturales. Si establecemos que todos los hechos de un mismo género se comportan de una misma manera será posible llevar a cabo inducciones, porque así la ley general coincidirá por hipótesis con la regularidad general de los hechos. Ya entre los griegos los atomistas habían hecho la hipótesis de la regularidad natural. Demócrito había dicho que toda causa produce siempre el mismo efecto y había dado los fundamentos para el principio de causalidad. Bacon habla poco de las causas y prefiere la palabra "forma".

[67] *Ibid.*, 2, XII.
[68] *Ibid.*, 2, XIII.
[69] *Loc. cit.*

Esta palabra es en la filosofía de Bacon sinónimo de "ley". Cuando Bacon se refiere a "cuerpos individuales que realizan actos individuales de acuerdo con la ley fija",[70] habla precisamente de las formas. La inducción será una interpretación verdadera de la naturaleza "por lo que se refiere al descubrimiento de las formas".[71] En suma, Bacon piensa que existe una regularidad en los hechos naturales, que esta regularidad es una ley o forma, y que las leyes o las formas permiten que se hagan inducciones verdaderas. Y, en efecto, si presuponemos que en el universo todo sigue una ley, será posible, a base de algunos casos bien estudiados y bien observados, establecer una ley para todos los fenómenos del mismo género. Así, la observación de algunos casos determinados de calor servirá para interpretar las leyes del calor en todos los casos o, para volver al ejemplo de Galileo, la observación de la caída de algunos cuerpos permitirá dar una ley que, en la naturaleza, siguen todos los cuerpos pesados.

La interpretación de la naturaleza se basa en una observación bien reglamentada de los hechos, una clasificación de los mismos en las tablas necesarias y, finalmente, el establecimiento mediante el entendimiento de leyes que se aplican a todos los hechos de una clase.

La Nueva Atlántida *y la felicidad humana*

La ciencia de Bacon no es, ni mucho menos, una ciencia especulativa; es una ciencia operatoria en la cual las leyes establecidas deberán tener resultados prácticos, una ciencia, en fin, que es a la vez, teoría y práctica, pensamiento y técnica, interpretación y aplicación.[72]

Ya vimos, al principio, que Bacon se preocupaba ante todo por dominar la naturaleza. En la *Nueva Atlántida*, libro que no llegó a terminar, Bacon nos presenta la utopía de una sociedad perfecta donde los hombres son felices porque han podido dominar el mundo.

[70] *Ibid.*, 2, II.
[71] *Ibid.*, 2, XVI.
[72] En este punto Bacon es el más claro antecedente del pensamiento de Comte, Mill, Marx y los pragmatistas; es decir, de las modernas filosofías del progreso.

"Nos dimos a la vela y salimos del Perú, en donde nos habíamos detenido durante todo un año, hacia las costas de China y Japón, por la ruta del Mar del Sur."[73] Con este tono de novela empieza la "fábula" de Francis Bacon. El barco inglés capea la tempestad y encuentra un buen fondeadero. Llega de tierra una pequeña lancha con "una persona que parecía de rango"[74] y, después de que los isleños preguntan si los recién llegados son buenos cristianos y de hacerles jurar que no son piratas, les permiten desembarcar en la maravillosa isla. La maravilla de la *Nueva Atlántida* consiste en que sus habitantes han alcanzado la felicidad por medio de una técnica avanzadísima que les ha permitido "obedecer" y "mandar". El mundo que describe Bacon parece el de una sociedad moderna. Julio Verne antes de tiempo, de los primeros en creer en la necesidad y la bondad del progreso técnico, Bacon se extasía ante este mundo utópico donde se conocen "las causas y movimientos ocultos de las cosas" y donde se extienden "los límites del imperio humano para efectuar todas las cosas posibles".[75]

Las descripciones que hace Bacon de los descubrimientos de esta sociedad ideal son sorprendentes. Describe procedimientos de refrigeración, de fertilización de la tierra, torres o "rascacielos" de "media milla de altura",[76] lagos artificiales "para obtener nuestros peces y aves acuáticos",[77] laboratorios de estudio y disección de animales "para llegar a saber, por este medio, qué se puede hacer en el cuerpo humano".[78] Añadamos a esto, aguas que resultan alimenticias, nuevas artes mecánicas para hacer papel, hornos, laboratorios de óptica, laboratorios de acústica, salas de máquinas en que se preparan "motores e instrumentos para toda suerte de movimientos".[79] Máquinas que imitan el vuelo de las aves, "buques y botes que navegan bajo el agua y atraviesan los mares".[80] No olvida Bacon los himnos y cantos en alabanza al Señor.

[73] Francis Bacon, *Nueva Atlántida*, trad. de Juan Adolfo Vázquez, Losada, Buenos Aires, 1941, p. 105.
[74] *Ibid.*, p. 108.
[75] *Ibid.*, p. 145.
[76] *Ibid.*, p. 146.
[77] *Ibid.*, p. 147.
[78] *Ibid.*, p. 149.
[79] *Ibid.*, p. 155.
[80] *Ibid.*, p. 156.

Con la *Nueva Atlántida* concluye la filosofía de Bacon. Con ella se inicia una corriente de optimismo científico moral que habrá de desarrollarse principalmente a partir de la Revolución Industrial en el siglo XVIII.

Hormigas, arañas, abejas

Resumamos la actitud de Francis Bacon. En forma metafórica lo hace el propio filósofo en la primera parte del *Novum organum*:

> Los que se han ocupado de las ciencias han sido ya hombres de experimentación, ya hombres de dogma. Los hombres de experimentación son como las hormigas; solamente acumulan y usan. Los especulativos se parecen a las arañas que tejen telas con su propia sustancia. Pero la abeja toma un curso intermedio. Recoge su material de las flores del jardín y del campo, pero lo digiere por un poder que le es propio. No es diferente a ésta la verdadera ocupación de la filosofía, porque no confía solamente ni principalmente en los poderes del espíritu, ni toma el material que recoge de la historia natural y de los experimentos mecánicos, sino que lo coloca en el entendimiento ya modificado y digerido. Así, pues, mucho se puede esperar de un pacto más estrecho y más puro entre estas dos facultades, la experimental y racional (cosa que nunca se ha hecho hasta ahora).[81]

Thomas Hobbes: miedo, deseo, Estado

La vida de Thomas Hobbes (1588-1679) se despliega a lo largo de casi todo el siglo XVII. Los cambios políticos de Inglaterra en el momento más crítico de su historia afectan el pensamiento de Hobbes. Dos fuerzas estaban en lucha en la Inglaterra del siglo XVII. Por un lado los reyes, apoyados en buena parte de la nobleza. tendían a establecer una monarquía absoluta a semejanza de las monarquías europeas de la época. Por otra, los puritanos, apoyados en la clase media y en el sistema parlamentario que, con sus dos casas (la de los lores y la de los comunes) fundadas a fines de

[81] Francis Bacon, *Novum organum*, 1, XCV.

la Edad Media, querían limitar el poder real. La Inglaterra del siglo XVII asiste a la primera lucha moderna entre estatismo y democracia. Durante un buen tiempo parece triunfar el estatismo. La política de Jacobo I es, en general, antiparlamentaria. La de su hijo, Carlos I, exagera todavía más las tendencias estatistas y la defensa de las prerrogativas reales. Entre los años de 1629 y 1640. Jacobo gobierna a Inglaterra después de disolver el parlamento. Contra su política se dan la mano tres fuerzas: la de una tradición democrática basada en la Carta Magna del siglo XIII, la de los puritanos y la de una nueva economía expansionista y colonial que se funda en la empresa privada de marineros y piratas. Cuando Oliver Cromwell derrota a las tropas reales en Naseby (1645) y se establece en el poder como protector de Inglaterra no funda un Estado democrático. Las fuerzas de Cromwell anulan el parlamento y gobiernan sobre la base de una ficción parlamentaria con un grupo mínimo de representantes. Al poder absoluto de los reyes, Cromwell sustituye el poder absoluto de los puritanos. No dura mucho el gobierno de Cromwell. A su muerte. en 1658, el ejército que había fundado queda sin cabeza. Vuelve la monarquía que oscila entre el sistema parlamentario y la defensa de las prerrogativas reales hasta que en la época de Jacobo II triunfa ya definitivamente el sistema parlamentario que habrá de prevalecer hasta nuestros días. El nuevo sistema, que conduce a una alternancia entre conservadores y liberales –*tories* y *whigs*–, se basa desde 1689 en los dos primeros documentos de la democracia moderna: la *Declaration of Rights* y el *Bill of Rights*, gracias a los cuales el parlamento tiene a la vez el poder legislativo y, a través del gobierno que nombra, el poder ejecutivo.

No llega Hobbes a ver el triunfo de la democracia inglesa. Sus tendencias políticas estuvieron siempre al servicio de la monarquía absoluta y de la idea de un Estado fuerte. Poco tiempo antes de la revolución de Cromwell, se exilió Hobbes en Francia donde permaneció once años. No es de extrañar que, dado el gobierno estatista de Cromwell, regresara Hobbes a Inglaterra en plena época de dictadura puritana.

Interesado en las letras clásicas, excelente traductor de los griegos, Hobbes se ocupa principalmente de teoría y filosofía del Estado. Su primer libro sobre el tema –*The Elements of Law*, 1640– estaba ya destinado a defender el poder de los reyes. Pero

su teoría política aparece, en todo su vigor, en el libro más importante de Hobbes: el *Leviatán*. En él expone, por primera vez, la teoría de un contrato social.

Los sentidos, el deseo y el hombre natural

La filosofía de Hobbes no está influida directamente por la de Bacon. Hay que ver en ella más bien una reacción contra el cartesianismo que Hobbes llegó a conocer de primera mano durante su estancia en Francia. Hobbes no acepta, con Descartes, que la sustancia de todas las cosas materiales sea el espacio o "extensión". Según Hobbes la única realidad es la del movimiento físico.

La teoría del movimiento no es para Hobbes una teoría que conduzca a interpretar la naturaleza sino a entender el origen de las ideas en los hombres. El mundo físico interesa a Hobbes en cuanto es fuente de nuestras ideas. Y el origen de las ideas humanas le importa no tanto en lo que el problema tiene de psicológico sino en cuanto está ligado a las acciones de los hombres.

Las ideas vienen del mundo físico. Los movimientos de los cuerpos naturales afectan nuestros sentidos y provocan una serie de movimientos en el sistema nervioso. Estos movimientos se transmiten al cerebro y al corazón de donde nace una reacción que, a su vez, nos lleva a actuar sobre el movimiento del mundo que nos rodea. Originadas en la experiencia como afecciones del cuerpo, las ideas se transforman en medios de acción:

> La causa del sentido es el cuerpo externo u objeto que presiona el órgano propio a cada sentido, ya inmediatamente, como en el gusto y el tacto, ya mediatamente, como en la vista, el oído y el olfato; esta presión, por el intermedio de los nervios y otras hebras y membranas del cuerpo, se prolonga interiormente hacia el cerebro y el corazón, donde causa una resistencia o presión contraria o empeño del corazón por descargarse.[82]

Mucho más claramente que Bacon afirma Hobbes el origen empírico de las ideas. Pero su fin no es el de un teórico. Su fin está

[82] Thomas Hobbes, *Leviatán*, I, 1.

en ver cómo se produce la acción que "descarga" el corazón, de qué tipo es esta acción y de qué modo habrá de tratarla para establecer un Estado y una sociedad bien gobernada.

En efecto, el empeño de que habla Hobbes se manifiesta en un género de acción que podemos llamar el deseo. El hombre es un ser hecho de deseos: tal es su naturaleza, tal es por otra parte su estado natural.

Desde fines del Renacimiento, desde los descubrimientos de nuevas civilizaciones en América y en África, filósofos y teólogos se habían preocupado por determinar el sentido del hombre natural, entendiendo aquí por estas palabras, el hombre primitivo que vive en estado de naturaleza. Ya hemos visto cómo una buena parte de los teólogos españoles –de Vives a Suárez– pensaban que el hombre primitivo poseía un alma igual a las de los demás hombres. Montaigne, en breve ensayo sobre los caníbales, describe una sociedad primitiva donde reina una bondad relativa y opone esta sociedad a la de los hombres que llevan pantalones, a los civilizados que han destruido la bondad primera.

Hobbes se inclina a pensar que el hombre es malo por naturaleza. El hombre natural está lleno de deseos de poder: "En primer lugar coloco como inclinación general del género humano un deseo perpetuo y desasosegado de poder tras poder que solamente cesa con la muerte".[83] Esta naturaleza hecha de deseos, que encontrábamos ya entre los sofistas griegos y principalmente en Calicles, y que volveremos a encontrar en Nietzsche, conduce a conflictos incesantes. Éstos nacen de que el deseo de poder se encuentra en todos los hombres mientras que los objetos de deseo son limitados. Así, en su forma natural, la vida humana es la de una serie incesante de conflictos de deseos y el hombre, en su estado natural vive en una "guerra de todos contra todos".[84] Y no es que la guerra sea siempre un estado de hecho. La guerra existe, por lo menos en potencia, siempre que se encuentran dos o más deseos similares ante un solo objeto de deseo. De ese estado de guerra potencial o real nacen los sentimientos de competencia, de desconfianza y, en caso de una victoria precaria, de gloria.

[83] *Ibid.*, I, XI.
[84] *Ibid.*, I, XIII.

Podría objetarse, piensa Hobbes, que este hombre natural, en guerra real o potencial contra todos los demás no ha existido nunca. Hobbes asegura que este estado conflictivo permanente se encuentra "en muchos lugares de América [...] donde no existe gobierno alguno [...] y viven [los hombres] en este estado animal que he señalado antes".[85] Pero aunque este tiempo no hubiera existido en ningún pasado lejano o no existiera en país remoto alguno, los celos, las venganzas, las envidias, y los conflictos del deseo existen, potencialmente, en todas partes. El estado natural es un estado de anarquía, de temor y de muerte. ¿Cómo fundar un gobierno y un Estado bien establecido? ¿Sobre qué bases podrá ser un Estado permanente?

El contrato social

Para resolver los problemas que impone este estado de naturaleza habrá de sustituir a él un estado artificial, hecho a base de la decisión de los hombres.

Los hombres poseen derechos que Hobbes define como el derecho de buscar la paz y el derecho de defendernos "por cualquier medio que sea"[86] siempre que nos veamos atacados. No existe más que un derecho fundamental: el derecho a la supervivencia que obedece, también, a la inclinación básica de sobrevivir constitutiva de todos los hombres. Pero si los hombres tienen derechos individuales y si estos derechos los llevan al peligro de muerte que representa cualquier sociedad natural, tienen también el derecho de renunciar a sus derechos personales o transferirlos para el bien individual y común. El estado primitivo de miedo que entraña el estado no menos primitivo de supervivencia conduce a los hombres a transferir sus derechos a un gobierno que, a su vez, les garantice su derecho a la paz.

Tal es el sentido del contrato social. Consiste en que los ciudadanos de una nación transfieren sus derechos privados y los confieren a un gobernante quien, a su vez, garantiza el bien común de los ciudadanos. Si los hombres renuncian a sus derechos privados que, llevados por el deseo de poder, los conducían a la guerra de todos contra todos, es porque buscan "la seguridad de la persona humana tanto en su vida como en los medios para preservar la vida".[87] "La mutua transferencia del derecho es lo que los hombres llaman contrato."[88]

[85] *Loc. cit.*
[86] *Ibid.*, I, XIV.

¿Cuál es la clase de gobierno que recomienda Hobbes para proteger el derecho básico de vida y combinar los conflictos y frenarlos de tal manera que se evite la guerra de todos contra todos? En alguna ocasión menciona Hobbes una clase de consejo general que pueda regir a los pueblos. Pero mucho más a menudo Hobbes menciona la palabra soberano. Hobbes sostiene el derecho absoluto de los reyes y la monarquía absoluta. Esta defensa es comprensible dentro de su teoría. En un sistema parlamentario, existen, como en cualquier sociedad, multiplicidad de deseos y limitados objetos de deseo. El sistema parlamentario se presta a la guerra de todos contra todos porque los hombres que forman un parlamento son hombres como los demás, como los demás naturales, como los demás deseosos de poder y de gloria. Un conflicto semejante podría encontrarse en un gobierno formado por un consejo, donde los miembros fácilmente buscarían el poder y conducirían a la división, el conflicto y la guerra. El conflicto es imposible cuando los derechos individuales son transferidos a una sola persona que no tenga deseos contrarios: esta persona, detentora del poder, es el monarca absoluto.

Acaba por vencer el derecho del más fuerte. En el Estado de Hobbes el deber básico de los ciudadanos es la obediencia y el resultado de la obediencia es la protección. Contra semejante derecho fundado en un miedo que anula la libertad individual van a levantarse las voces liberales de John Locke primero y, más tarde, de Jean-Jacques Rousseau.

John Locke, o del espíritu liberal

John Locke (1632-1704) es el último gran filósofo inglés del siglo XVII. Nacido de una familia de mercaderes, cerca de la ciudad

[87] *Loc. cit.*
[88] *Idem.*

de Bristol, Locke parecía destinado a la vida eclesiástica. Su interés desde sus años de estudiante se dirigió a la medicina y a las cuestiones políticas. Los primeros escritos de Locke versan sobre temas médicos y su vocación filosófica fue bastante tardía. Parlamentarista, Locke puede considerarse como el primer liberal inglés en materia política. Sus ideas sobre el Estado, publicadas en sus dos ensayos sobre *El gobierno civil*, son réplicas a la teoría del Estado omnipotente que habían sostenido Hobbes y, en tiempos más recientes, Robert Filmer en el absolutismo paternalista de su *Patriarcha*.

Las ideas políticas de Locke concuerdan con la vida inglesa de su tiempo y, de manera muy especial, con la *revolución gloriosa* que, en 1688, asentó definitivamente el sistema parlamentario británico.

En oposición a Hobbes, Locke define el derecho natural como el derecho de la razón. Con ello Locke se coloca en una tradición que podría trazarse de Platón a la mayoría de los teólogos de la Edad Media, y a los humanistas de los siglos XVI y XVII. El principio básico de las ideas políticas de Locke debe buscarse en el concepto de libertad:

> Tengo razones para creer que aquel que me tuviera en su poder sin mi consentimiento, usaría de mí como mejor le placiera, y me destruiría también cuando se le antojara; porque nadie puede desear tenerme en su poder a menos que quiera coaccionarme por la fuerza contra aquello que es el derecho de mi libertad [...] Ser libre de tal fuerza es la única seguridad de mi conservación.[89]

Contrariamente a Hobbes, Locke piensa que el estado natural del hombre es el de la igualdad. En esta igualdad de razón y libertad ve la única garantía de la supervivencia, ya que el poder en bruto lejos de permitirnos sobrevivir, nos anula y amenaza con destruirnos. Una política basada en la fuerza no es solamente amenazadora sino que es, ya de hecho, destructora de la vida personal.

La identificación de naturaleza, libertad y razón, hace que Locke no piense en la posibilidad de dos clases de existencias, una natural, primitiva y egoísta y otra artificial, construida por la fuerza para garantizar la seguridad. Contra Hobbes, Locke prefiere la libertad a la seguridad y el pacto natural –es decir, el pacto basado

[89] John Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, III.

en una razón que es de interés común y mutuo– al pacto artificial de Hobbes. El contrato social no es creador de un nuevo derecho. Es, simplemente, el perfeccionamiento del derecho que todos poseemos por naturaleza razonable y libre.

El pacto social implica una relación mutua. Si en Hobbes, el contrato llevaba a abdicar los derechos individuales y a ponerlos en manos de una sola persona, en Locke el pacto es bilateral y se aplica tanto a los ciudadanos como a los legisladores y al rey que es ciudadano como los demás. El poder del rey tiene bases legales y el rey no puede actuar contra las bases legales que han servido para establecerlo en el poder.

En sus *Cartas sobre la tolerancia*, Locke hace aún más explícita la noción de libertad. Ésta significa para él, como para sus discípulos de la Independencia norteamericana, tolerancia. La tolerancia es aquella actitud política, individual o estatal que permite la difusión de opiniones aun cuando éstas sean contrarias al gobierno o a las prácticas de un gobierno. Solamente en un caso debe el Estado ser intolerante: siempre que el que actúa lo haga contra la ley natural, es decir, contra la ley de la razón. Hay que dejar de ser tolerante contra la intolerancia. Desde el punto de vista de Locke, bien comprensible en la Inglaterra democrática de su tiempo, la intolerancia debe dirigirse a los "papistas", es decir los católicos, y a los ateos. Los primeros porque tratan de imponer sus puntos de vista y luchan contra la tolerancia religiosa; los segundos porque al negar la existencia de Dios, niegan el sentido mismo de la palabra naturaleza que, si es por una parte razón, lo es principalmente porque proviene de la razón suprema que es Dios.

Estos puntos de vista políticos tuvieron amplísima repercusión. No la tuvieron menos las ideas de Locke sobre el origen, la estructura y el alcance del conocimiento humano. A la teoría del conocimiento dedicó Locke sus páginas más brillantes: el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

Origen de las ideas y alcance del conocimiento

El *Ensayo sobre el entendimiento humano* es una de las obras más importantes y sin duda la más clara de las que escribieron los empiristas ingleses.

Concebido, en parte, para contestar a los filósofos de la escuela de Cambridge que sostenían la existencia de las ideas innatas, concebido también como una refutación del racionalismo, si bien son a veces notables las influencias de Descartes, el libro de Locke se inicia con una crítica de las ideas innatas, muestra el origen de las ideas en la experiencia y trata de establecer el alcance y la certidumbre del conocimiento.

La refutación de la existencia de las ideas innatas es la más clara que se haya escrito. El sentido común nos muestra que si Dios ha creado un mundo para que lo veamos, lo percibamos con todos los sentidos, sería ocioso pensar que lo ha creado en vano. El mundo está frente a nosotros para ser percibido y ofrecernos *ideas de sensación* y para ser entendido y darnos *ideas de reflexión*. Por otra parte, existen hechos que prueban que las ideas no son innatas, sino adquiridas. Tal es el caso de los niños o de los idiotas "que no tienen la menor aprehensión de ellas".[90] Tanto si la palabra idea se aplica a las sensaciones como si se aplica a las abstracciones, proviene de la experiencia. Aun la idea de Dios ha de ser adquirida. Para Locke, como para santo Tomás, la idea de Dios surge del universo que contiene "las señales visibles de la sabiduría y el poder extraordinario de una deidad".[91] A Dios podemos llegar por la presencia de la divinidad en la obra de su creación sin necesidad de que la idea de Dios sea una idea innata o inmediatamente clara.

Ahora bien, si las ideas no son innatas proceden de la experiencia, "donde se funda todo nuestro conocimiento y de donde todo nuestro conocimiento deriva".[92] La experiencia puede revelársenos ya sea por los sentidos ya sea por la reflexión que hacemos sobre los datos de los sentidos. El espíritu, un papel en blanco, vacío de letras, deja impresionarse por los datos de la experiencia y puede reflexionar acerca de estos datos.

De ahí que Locke divida nuestras ideas en *sensaciones*, "esta gran fuente de la mayoría de las ideas que tenemos".[93] en *reflexiones* (cuando el espíritu "reflexiona sobre sus propias operaciones")[94] y en *ideas mixtas*, a la vez de origen sensible y de origen reflexivo. Todas estas ideas pueden encontrarse en los niños que "llegan a obtenerlas de manera gradual".[95] También un breve análisis de la psicología infantil puede enseñarnos que las ideas que provienen de sensaciones son más fáciles que las que derivan de la reflexión y que. por lo tanto, en cualquier conciencia humana la reflexión es más tardía que la mera receptividad de las sensaciones.

[90] John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I, ii, 5.
[91] *Ibid.*, I, iv, 9.
[92] *Ibid.*, II, i, 2.
[93] *Ibid.*, II, i, 3.

Después de haber criticado el innatismo, después de haber clasificado las tres clases fundamentales de ideas, Locke pasa a determinar los grados de objetividad y de subjetividad de nuestros pensamientos. Algunas ideas, y de manera general todas las ideas sensibles, como el color, el olor y el sabor, dependen de la percepción individual; Locke, en este punto bastante influido por el racionalismo, piensa que las cualidades sensibles no están en las cosas sino en nuestro modo de percibir las cosas. Tales son las que llama *cualidades secundarias*. Las *cualidades primarias* son, en cambio, las que tienen un referente real en la naturaleza y que, por lo tanto, pensamos todos *con un mismo sentido* y de una misma manera. Entre ellas Locke cita "las cualidades *reales* de los cuerpos que están siempre en ellos (por ejemplo, la solidez, la extensión, la figura, el número, el movimiento y el reposo)."[96]

El conocimiento humano está por lo tanto inclinado a conocer subjetivamente todo lo que es contingente; está dirigido a conocer científicamente las cualidades reales o primarias de las cosas. Pero si puede conocer las cualidades primarias, ignora, en cambio, la sustancia de las cosas, porque la idea de sustancia, idea compleja y formada a base de ideas más simples, no es clara ni tiene un referente natural.

El mundo, el elefante y la tortuga

Locke, que por fe y por experiencia del mundo, cree y entiende la presencia de Dios en el mundo, piensa que el límite verdadero del conocimiento humano debe encontrarse en la metafísica. Las di-

[94] *Ibid.*, II, i, 4.
[95] *Ibid.*, II, ii, 4.
[96] *Ibid.*, II, viii.

versas teorías de la sustancia son engañosas porque la sustancia no puede percibirse realmente y lo más que de ella podemos decir es que es lo que no sabemos. Dígalo Locke en forma de breve narración mitológica:

> Si cualquiera se examina a sí mismo por lo que toca a la noción de la sustancia pura en general, encontrará que no tiene de ella ninguna idea en absoluto, salvo la suposición de no se sabe qué soporte de aquellas cualidades que las ideas simples son capaces de producir en nosotros. No se encontraría en una situación mucho mejor que aquel indio que afirmaba que el mundo estaba sostenido por un elefante. Cuando se le preguntó en qué descansaba el elefante contestó que reposaba sobre una enorme tortuga. Pero cuando le preguntaron qué daba soporte a la tortuga, contestó que no lo sabía. Y así, en este caso, como en todos aquellos en que empleamos palabras sin tener una idea clara y distinta, somos como niños que, si se les pregunta qué es aquella cosa que no conocen, dan rápidamente la satisfactoria respuesta de que es algo.[97]

George Berkeley: percepción y espíritu

George Berkeley (1685-1753) pertenece ya al pensamiento del siglo XVIII. Su filosofía, y con más claridad aún que la de Hume, está ligada al Siglo de las Luces, al pensamiento de la Ilustración. Pero si Hume lleva a cabo una crítica de la experiencia, Berkeley trata de encontrar, en la experiencia sensible, una forma de espiritualismo que, en parte, lo acerca a Leibniz. En realidad, toda la filosofía de Berkeley es un ataque contra el ateísmo y pretende llegar a una interpretación del mundo que haga patente la presencia de Dios en la creación. La interpretación espiritualista que de los hechos da Berkeley procede de su análisis filosófico. Procede, también, de su creencia de pastor anglicano y de religioso irlandés.[98]

[97] *Ibid.*, II, xxiii.

[98] Las obras más importantes de Berkeley son *La nueva teoría de la visión*, *Los principios del conocimiento humano* y los *Tres diálogos entre Hylas y Philonous*, donde Hylas (del griego *hyle*) representa a la materia y Philonous (del griego "amor al espíritu") representa el punto de vista de Berkeley. Aunque esta última obra es, sin duda, la más famosa, la más clara es *Los principios del conocimiento humano*, uno de los escritos más precisos para entender la evolución del empirismo británico.

Crítica de las cualidades primarias e inmaterialismo

El meollo de la filosofía de Berkeley se encuentra en la crítica de las que Locke llamó cualidades primarias. Berkeley reduce todas las cualidades a cualidades secundarias, y hace que todo ser dependa de la percepción que tenemos de él. Y no es que Berkeley niegue la existencia del mundo. Lo que niega, en verdad es la naturaleza material de las cosas. El espacio no puede percibirse sin el color, la forma, la multiplicidad de sensaciones que provocan en nuestro espíritu. No existe un espacio en sí mismo sino que existe *este* espacio que percibo. De la misma manera podemos decir que no hay movimiento fuera de los cuerpos sensibles que percibimos. "Ser es ser percibido", escribe Berkeley. Fuera de la percepción, nada existe; "había un olor, es decir era olido; había un sonido, es decir era oído; un color o una forma, y eran percibidos por la vista o por el tacto".[99]

La materia, el espacio, la realidad se reducen a diferentes haces de percepciones. Este concepto del mundo plantea un doble problema: *1)* ¿qué origen tiene nuestra creencia en la realidad física y material de ciertas cosas?; *2)* ¿cómo, si todo se reduce a percepciones, distinguir la realidad de la ficción o por decirlo con Berkeley, las ideas sensibles verdaderas de las "quimeras"?

El entendimiento humano tiende a proceder mediante abstracciones y a considerar estas abstracciones como realidades. A ello ayudan el hábito y la pereza mental. Así sucede, por ejemplo, con la idea de "ser en general", de que hablan los metafísicos desde Aristóteles. Pero "la idea de ser en general me parece la más abstracta e incomprensible de todas".[100] Así sucede, también, con la idea de espacio que, al igual que las nociones de "figura" o "movimiento" son inconcebibles abstraídas de todas las otras cosas.[101] Así sucede especialmente con la idea abstracta de materia que Berkeley combate, sobre todo porque piensa que conduce al ateísmo. La materia se reduce a las formas de percibir el color, el olor, el sonido o cualquier cualidad sensible de las cosas. Es en última instancia, un conjunto de imágenes que, por hábito de abstracción, concebimos como reales.

[99] George Berkeley, *Principios*, 3.

[100] *Ibid.*, 17.

[101] *Ibid.*, 10.

Pero si pensar no consiste en tener ideas abstractas, ¿en qué puede consistir? Berkeley afirma que el pensamiento se reduce a series perceptivas y que cada nueva percepción nos recuerda, simplemente, las percepciones anteriores. No es que en nuestro espíritu *exista* la idea de triángulo. Existe un recuerdo que me permite darme cuenta de que este triángulo que ahora percibo es semejante a otra imagen o percepción anterior del triángulo. La memoria viene aquí a ayudar a la percepción para que, mediante asociaciones mentales, recordemos y conozcamos los objetos que siempre se presentan como realidades inmediatas, sensibles y percibidas. De ahí que el tiempo tenga mucha importancia en la filosofía de Berkeley. Pero el tiempo abstracto, el tiempo de los físicos, carece de existencia. Adelantándose a Bergson, Berkeley distingue entre el tiempo real, el tiempo que percibimos y vivimos, en el cual nos entristecemos o alegramos, del tiempo abstracto que se reduce a un mero mecanismo.

La existencia de una cosa está en su percepción. Podemos añadir ahora que el pensamiento de una cosa está también en las imágenes que percibimos. Quien las percibe es el "yo", el "alma" o el "espíritu", términos que Berkeley emplea como sinónimos. El espíritu no se conoce a sí mismo, puesto que es el acto mismo de conocer y que un acto no puede ser a la vez conocedor y conocido, acto y objeto de este acto. El espíritu, activo siempre, es el centro del cual parten todas las percepciones:

> Además de la variedad sin fin de ideas u objetos del conocimiento, existe asimismo algo que los conoce o los percibe, y ejerce diversas operaciones como el querer, el imaginar, el recordar. Este ser activamente perceptivo es lo que llamo mente, espíritu o yo mismo. Por estas palabras no denoto ninguna de mis ideas, sino algo completamente diferente dentro de lo cual las ideas existen o, lo que es lo mismo, mediante lo cual son percibidas; ya que la existencia de una idea consiste en ser percibida.[102]

Si hasta aquí Berkeley explica nuestras formas de percepción, no distingue todavía entre la realidad y la quimera. ¿Cómo distinguir la realidad y la ficción en un mundo que se define por nuestras percepciones? ¿No será igualmente real un sueño que la

[102] *Ibid.*, 2.

percepción que ahora tengo de este árbol? Es evidente, para Berkeley, que ambas existen en el pensamiento, que tanto el árbol soñado como el árbol real son ideas. Lo que las distingue es nuestra voluntad. Las ideas que padecemos, que se nos imponen en los sueños o en las alucinaciones, son ideas falsas; las ideas que creamos y dependen de nuestra actividad mental son verdaderas.

El mundo existe. Lo único que Berkeley niega es la realidad material del mundo. Lo único que afirma es su realidad espiritual. Ahora bien, si esta realidad espiritual depende limitadamente de la presencia de espíritus humanos que perciben, depende también, y sobre todo, del Espíritu, es decir, de Dios que las ha creado para que las percibamos.

La presencia de Dios en el mundo

El espiritualismo de Berkeley es la revelación de Dios en el mundo. El universo percibido por los hombres nos lleva a "entender estos signos instituidos por el autor de la naturaleza"[103] y a acercarnos por el espíritu a la naturaleza espiritual de Dios.

Berkeley da algunos argumentos para mostrar la existencia de Dios. Emplea, muy principalmente, el argumento finalista que, del orden del universo, concluye la existencia de un ser absoluto que ha ordenado el mundo. Pero en un mundo espiritualizado al grado de renunciar a la existencia de cualquier forma material, parecen sobrar las pruebas. Dios, el Espíritu, se hace evidente a los espíritus creados. Por ello Berkeley puede escribir que "la existencia de Dios es mucho más evidentemente percibida que la existencia de los hombres".[104] La conclusión de *Los principios del conocimiento humano* es reveladora de la actitud espiritualista de Berkeley cuya principal intención estaba en encontrar a Dios en las imágenes que tenemos de las cosas:

> Lo que ocupa el primer lugar en nuestros estudios es la consideración de Dios y de nuestro *deber* [...] y pensaré que estos estudios son enteramente inútiles e ineficaces si, por medio de lo que he di-

[103] *Ibid.*, 66.
[104] *Ibid.*, 147.

cho, no puedo inspirar en mis lectores un piadoso sentido de la presencia de Dios.[105]

David Hume, empírico y escéptico

David Hume (1711-1776) nació en Edimburgo, de buena familia escocesa aunque sin grandes medios económicos. Como escribe el propio Hume pocos meses antes de su muerte en la carta *The Life of David Hume*, decidió suplir su escasa fortuna mediante una "muy rígida frugalidad". Solamente más tarde, después de publicar su *Historia de la Gran Bretaña*, encontró que el éxito de librería lo había hecho "no meramente independiente sino rico". Vida tranquila la de Hume, que transcurre entre su cargo de bibliotecario de la Escuela de Abogados, su residencia diplomática en París y su retiro en las tierras que le vieron nacer.

David Hume pertenece, ya de lleno, al siglo XVIII. Su filosofía es inseparable del ambiente de pensamiento que solemos llamar la Ilustración. Hume es contemporáneo de Voltaire, Diderot, D'Alembert, Rousseau y demás enciclopedistas; ve desarrollarse en torno a él una sociedad burguesa que inicia, principalmente en Inglaterra, la revolución industrial; es amigo del más grande de los economistas liberales, Adam Smith; convive con aquellos filósofos escoceses que, como Hutcheson, basan toda la vida moral en el sentimiento y creen en la infalibilidad de la vida instintiva; respira el mismo ambiente que en sus retratos pintan los artistas de la alta burguesía como Reynolds o Gainsborough; encuentra, entre los intelectuales, tendencias deístas a lo Voltaire, en las cuales se afirma la existencia de Dios, pero se niega la idea de un Dios personal. Y no es que Hume sea específicamente deísta, ni específicamente "sentimentalista", ni filósofo de un progreso técnico e industrial que ya está en pleno desarrollo. Más bien que el deísmo, la moral del sentimiento y, en general, el ambiente de la Ilustración tiñen toda su obra sin que por ello, deje de ser una obra de primera importancia y originalidad. En sus libros más propiamente filosóficos, Hume representa la última consecuencia del empirismo clásico inglés: así en *Tratado de la naturaleza humana, Una investigación acerca del entendimiento humano, Historia natural de la religión* o, más populares en la forma, en sus *Ensayos morales y políticos*. Pero este empirismo acaba en una filosofía agnóstica consecuencia clara de deísmo y en una moral y una política de la utilidad y del bien común que no es menos típica de la idea del progreso que desarrollaban en su tiempo economistas como Adam Smith.

[105] *Ibid.*, 156.

Tendremos ocasión de precisar el sentido de la Ilustración. En estas páginas nos limitaremos a considerar la filosofía de Hume como un resultado del empirismo inglés y como su manifestación más álgida. Concebida como una forma del empirismo, la filosofía de Hume puede centrarse en dos puntos: el origen de las ideas y la crítica de las ideas abstractas.

El origen de las ideas

Ya hemos visto cómo el empirismo inglés hace depender todo el conocimiento de la experiencia, si por experiencia se entiende el conocimiento que procede de los sentidos. Hemos visto también cómo la crítica de la experiencia, a partir sobre todo de Locke, adquiere tonalidades idealistas que, por una parte, concluyen en el espiritualismo de Berkeley. Estas mismas tendencias conducen al idealismo escéptico de Hume.

Hume distingue entre *pensamientos* e *impresiones*. Los primeros son vagos, abstractos e indefinidos; las segundas precisas e intensas. Una impresión no es más que una percepción fuerte. Ahora bien son estas impresiones fuertes las que constituyen la base misma de nuestro pensamiento. Por ello puede decir Hume: "Todos los colores de la poesía, por espléndidos que sean, no pueden llegar a pintar los objetos naturales de tal manera que tomemos la descripción por el paisaje real. El pensamiento más vivo es inferior al paisaje real. El pensamiento más vivo es inferior a la sensación más apegada."[106] La imagen del original y de la copia es sumamente útil para entender claramente lo que Hume pretende decir. La sensación fuerte o impresión es el original: la copia es el pensamiento. Este árbol que percibo aquí ahora y es

[106] David Hume, *Una investigación acerca del entendimiento humano*, II.

más real, más verdadero y me da una sensación más firme que la idea general de un árbol o la imagen del árbol cuando, ya el árbol ausente, trato de revivirlo en mi pensamiento.

Hume no se contenta con decir simplemente que las ideas vienen de la experiencia. Trata, con toda precisión, de explicar el mecanismo mediante el cual los pensamientos proceden de ella.

En suma, Hume quiere encontrar una ley que sea tan precisa para el pensamiento como lo fue para la física la ley de la gravitación universal descubierta por Newton. Esta ley la encuentra Hume en la asociación de ideas.

La teoría de la asociación de las ideas no es del todo nueva. Ya puede encontrarse, parcialmente, en Platón, en Aristóteles y, sobre todo, en Epicuro, en Luis Vives y en Locke. Pero en la filosofía de Hume, la teoría de la asociación adquiere un sentido claro precisamente porque tiende a convertirse en esta ley única de todo el pensamiento.

Una vez admitida la ley de la asociación de ideas, palabra con la cual Hume designa aquí a las "impresiones", es fácil describir su mecanismo. Tomemos un ejemplo que será fácil generalizar. Supongamos que queremos saber cómo hemos adquirido la idea general de "verde". En primer lugar hemos tenido repetidas experiencias de color verde –en el árbol, la yerba, ésta o aquella tela, éste o aquel tono del mar–. Esta experiencia repetida crea una repetida cantidad de impresiones que tienden a asociarse mediante el hábito y la costumbre y, una vez asociadas, tienden a darnos la imagen general de verde, la idea general del color verde que nos lleva a reconocer que este color o aquel tono son verdes. La asociación procede mediante una repetición de las impresiones, un hábito creado por esta repetición y tres formas asociativas: la semejanza, el contraste y la relación de causa y efecto, que nos puede hacer asociar dos hechos que parecen sucederse en forma causal, como la semilla y el árbol, el padre y el hijo o cualquier otro tipo de sucesión en la cual exista un antecedente y un consecuente.

Así, del original que es la impresión, pasamos a la copia, que es la idea abstracta. Esta copia puede ser la de nuestro ejemplo. Puede ser cualquier idea abstracta, ya sea la del triángulo, la de una ley física o la de Dios.

Hasta este punto Hume no hace sino describir una parte del proceso de abstracción que nos lleva de la experiencia a las ideas

generales vagas. Pero Hume no se contenta con comprobar estos hechos. Sobre ellos erige una teoría que niega la posibilidad misma de la metafísica o, en conjunto, del pensamiento abstracto. Una vez que hemos formado las ideas abstractas, una vez que hemos adquirido la costumbre de pensar mediante abstracciones, *creemos* que estas abstracciones son reales y corresponden a una realidad concreta. Pero esta creencia es falsa. La verdad es que lo real siguen siendo las impresiones, pero no las ideas abstractas. ¿Dónde están, en efecto, las cualidades reales que corresponden a nuestra idea de triángulo en general o de alma o de Dios? No están en la experiencia, no están en el original y, por lo tanto, son meras creencias inverificables, puesto que no se refieren a nada concreto. En este punto Hume se nos aparece como el más científico de los nominalistas y como la consecuencia más clara de la célebre "navaja" de Ockham.

La metafísica, que se basa en ideas abstractas, quiere hacernos tomar la copia por la realidad, quiere hacernos pensar que las ideas generales tienen un referente real y demostrable. Las ideas abstractas de los metafísicos son, sin embargo, meras ideas, es decir creencias formadas por un hábito que acaba por hacernos creer en la verdad de los objetos creados en nuestra mente por la costumbre y la repetición.

El asociacionismo de Hume es, ante todo, un ataque a la metafísica. No es de extrañar que la filosofía de Hume conduzca a la crítica de algunas ideas metafísicas que están en la base de casi todos los grandes sistemas de pensamiento. Esta crítica es especialmente precisa cuando Hume analiza las ideas de causalidad, del yo y de Dios.

Crítica de las ideas abstractas

La metafísica clásica se basa muchas veces en la causalidad para demostrar la existencia de Dios; suele culminar en la afirmación de la existencia de Dios y de la inmortalidad y la simplicidad del alma humana. Son estas ideas las que Hume considera especialmente cuando habla de ideas abstractas. Si estas tres ideas no tienen un referente real, si no puede referirse a la experiencia, son ideas que hay que poner en duda, ideas sobre las

cuales resulta imposible edificar una teoría lógica que sirva de base a la metafísica.

Podrá extrañarse el lector que Hume critique la idea de causalidad. ¿No ha afirmado él mismo que una de las formas de asociar ideas es precisamente mediante la relación de causa y efecto? No hay que ver sin embargo, en la crítica de Hume, una contradicción real, porque la causalidad puede significar dos cosas muy distintas. Por una parte, cuando santo Tomás o Descartes hablan de causalidad quieren decir que realmente existe en los hechos una naturaleza más o menos escondida que hace que un objeto (la causa) produzca otro hecho (el efecto). No es otra la noción aristotélica de potencia y acto: la potencia contiene al acto como posibilidad y la semilla contiene ya al árbol. Pero la causalidad puede concebirse simplemente como una sucesión de impresiones. En este sentido, la palabra causalidad quiere tan sólo decir que existe "un objeto seguido por otro cuya aparición siempre trae consigo el pensamiento de este otro".[107] Tal es el significado que Hume da a la causalidad. La causalidad no es una sucesión real que pueda encontrarse en los hechos naturales; es, nada más y nada menos, una sucesión de hechos mentales. Con lo cual ya hemos dicho, implícitamente, en qué consiste la crítica de Hume a la idea de una causalidad real; consiste en decirnos que la noción misma de la causalidad es una idea abstracta, una idea sin referente. Podemos hablar de causa y efecto si por ello entendemos sucesiones de ideas; no podemos hablar de causa y efecto si por ello entendemos hechos dentro de la naturaleza misma de las cosas. Estos hechos, estas cualidades ocultas, no pueden ser descubiertas:

> La primera vez que un hombre vio la comunicación del movimiento mediante el impulso, como por el choque de dos bolas de billar, no podía decir que el acontecimiento estuviera *conectado* con el otro, sino tan sólo que estaba *conjuntado*. Después de haber observado varios casos de esta naturaleza dice que están *conectados*. ¿Qué alteración ha sobrevenido para que nazca esta nueva idea de *conexión*? Nada sino que ahora *siente* que estos hechos están *conectados* en su imaginación y puede fácilmente predecir la existencia de uno de ellos a partir de la aparición del otro.[108]

[107] *Ibid.*, VII, ii.

La crítica de la idea de Dios es concebida por Hume en términos semejantes a la critica de la causalidad. Cuando decimos que existe una relación de causa y efecto es porque queremos hacer que la naturaleza adopte leyes que son leyes de nuestra conciencia. La idea de Dios no es más que una "proyección" de nuestra propia conciencia. "La idea de Dios, que significa la idea de un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, nace de pensar en las operaciones de nuestro propio pensamiento y de aumentar sin límites estas cualidades de bondad y de sabiduría."[109]

Nótese bien que Hume no sostiene que la causalidad o la divinidad no existan. Lo que dice, simplemente, es que mediante la experiencia, que es la única fuente de conocimiento, no podemos decir ni que existan ni que no existan.

Pero si Hume es escéptico y nominalista en cuanto al conocimiento y es agnóstico en cuanto a la existencia de Dios, no sucede lo mismo en cuanto a sus ideas sobre el alma humana. En este punto Hume es más claramente negativo. La existencia del alma es no sólo una invención de los filósofos y de los teólogos; es una pura ficción.

"Algunos filósofos, afirma Hume, imaginan que estamos a cada momento íntimamente conscientes de lo que llamamos nuestro YO; que sentimos su existencia y su continuidad de existencias; y que estamos ciertos, más allá de la evidencia demostrativa, de su perfecta identidad y simplicidad."[110] Los filósofos a que se refiere Hume son, en general, los racionalistas, si bien el problema que discute fue tema de moda entre los filósofos ingleses de su tiempo. Contra ellos, Hume escribe que "desgraciadamente, todas estas afirmaciones positivas son contrarias a las mismas experiencias que para ellas se reclaman".[111] El yo es también una abstracción. Existen, en realidad, "percepciones particulares de un tipo u otro, de calor, de frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo apresarme a *mí mismo*, en mo-

[108] *Loc. cit.*
[109] *Ibid.*, II.
[110] David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, IV, v.
[111] *Loc. cit.*

mento alguno, sin una percepción".[112] El yo de los metafísicos, el yo que llamamos alma o espíritu, no existe. Solamente existe, en nuestra conciencia una "colección de percepciones distintas que se suceden una a otra con una velocidad inconcebible y están en perpetuo flujo y movimiento".[113]

David Hume renuncia a la metafísica. Su nominalismo no admite palabras abstractas que no puedan verificarse en los datos de la experiencia. Hume acepta las matemáticas y las ciencias experimentales, pero rechaza los problemas teológicos y metafísicos:

> Si tomamos entre manos cualquier volumen de teología o de metafísica escolástica por ejemplo, preguntémonos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad o del número? ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de las verdades de hecho y de la existencia?* No. Echémoslo, pues, a las llamas porque no puede contener nada sino sofismas e ilusión.[114]

Dos consecuencias

Dos son las consecuencias prácticas de importancia de esta filosofía nominalista y escéptica. Atañen a la vida moral y a la vida política. En moral, Hume no concibe que la razón pura pueda determinar la vida. La moral depende de un sentimiento. A diferencia de los sentimentalistas escoceses, Hume piensa que este sentimiento es universal y que depende del hecho de que, viviendo en sociedad, los hombres se ven conducidos a generalizar dentro de las coordenadas hechas de hábitos sociales que cada grupo humano impone. La moral de Hume es relativa, pero relativa a un grupo social dado y preciso. En cuanto a la sociedad –y ésta es la segunda consecuencia del empirismo humano–, no puede creerse que dependa de un contrato social ya que éste, tanto si se toma en el sentido de Hobbes como en el de Locke, es simplemente una hipótesis sin base en la experiencia. La sociedad debe ser considerada en su realidad, analizada en su vida concreta, sin emplear

[112] *Loc. cit.*

[113] *Idem.*

[114] David Hume, *Una investigación acerca del entendimiento humano*, VII.

hipótesis. Así concebida, la sociedad debe dirigirse, y de hecho se dirige, al bien común.[115]

Obras de consulta

ALEXANDER, S., *Locke*, Londres, 1898.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, Alcan, París, 1938, vol. II, pp. 20-45; 272-295; y vol. II, pp. 312-321; 338-358; 402-425.

BURTT, Edwin A., "Introduction", en *The British Philosophers from Bacon to Mill*, Modern Library, Nueva York, 1939, pp. IX-XXIV.

COPLESTON, Frederick, *History of Philosophy*, vol. V, Burn Oats and Washbourne, Londres, 1959.

GOOCH, G. P. *Hobbes*, Londres, 1940.

HENDEL, C. W., *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton, 1925.

ROMERO, Francisco, *Historia de la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959. [Breviarios, 150.]

WARNOCK, G. J., *Berkeley*, Penguin, Harmondsworth, 1953.

IV. DOS NUEVOS CAMINOS: PASCAL Y VICO

Si toda regla tiene sus excepciones, toda época del pensamiento, además de sus ríos caudalosos, lanza corrientes más o menos subterráneas cuya influencia se hace sentir sobre todo en los siglos futuros. Tales son los casos de Pascal, en el siglo XVII, y de Vico en el tránsito del siglo XVIII. Importantes en sí mismas, las filosofías de Pascal y de Vico parecen dirigidas hacia el futuro, tendidas, más allá de sus propios tiempos, hacia el modo de pensar de la filosofía contemporánea.

[115] La influencia de Hume ha sido poderosa en varios campos. En la filosofía es el maestro del positivismo contemporáneo y, especialmente, del positivismo lógico del Círculo de Viena que se presenta en la última parte de este libro. En psicología, Hume tuvo una influencia decisiva en cuanto a la formación de la escuela asociacionista que, en forma más científica, persiste en la psicología de nuestros días.

Vida, obra y pensamiento de Pascal[116]

Blaise Pascal (1623-1662) es un caso de multiplicidad en el genio. A los once años de edad escribe un *Tratado de los sonidos* y, apenas cumplidos los diecisiete años, un tratado de primera importancia en matemáticas: el *Ensayo de las secciones cónicas*. A los treinta años revoluciona la física con el *Tratado sobre el equilibrio de los líquidos*. La ciencia no anula sus inquietudes religiosas. Libre pensador y ateo durante sus años mozos, Pascal se convierte al cristianismo y entra en contacto con los jansenistas. Para defender a éstos contra los jesuitas escribe *Las provinciales*, cartas que son, a la vez, una demostración de estilo mordaz que ya hace prever al del futuro Voltaire, un ataque a la Compañía de Jesús y un ataque a España. *Las provinciales* de Pascal son condenadas por el papa y puestas en el índice. Siguiendo sus dos líneas de interés (científico y religioso), Pascal escribe las primeras teorías sobre cálculos de probabilidades y prepara una *Apología de la religión cristiana* que nunca terminó y cuyos fragmentos se presentan en su obra más importante dentro del campo de la filosofía: los *Pensamientos*.

No es imposible conocer el plan que se proponía seguir Pascal para su *Apología*. Después de una parte metódica, pensaba mostrar la miseria del hombre sin Dios, la felicidad del hombre en Dios, el conocimiento de Dios en Jesucristo donde encontramos a la vez "tanto a Dios como a nuestra miseria".

Este plan nos muestra que la obra de Pascal, de llegar a escribirse, hubiera sido más bien obra de teología y de apologética que de filosofía pura. Pero si entendemos por filosofía no solamente una exposición sistemática y más o menos abstracta de ideas sino pensamientos vivos y vividos, Pascal nos ofrece una riqueza ejemplar de intuiciones que habrán de filtrarse a través de los tiempos.

La primera distinción clara de orden metódico que establece Pascal es la del *espíritu de geometría* y del *espíritu de finura*. El espíritu geométrico es de manera general, el que emplean los matemáticos y, en el campo de la filosofía, el que emplean los filósofos racionalistas. Nada hay de falso en el espíritu de geometría, en el espíritu puramente lógico. La falsedad consistiría en considerarlo como el único espíritu posible para encontrar la verdad. Pascal, matemático y físico, como Descartes coincide en creer que la razón es necesaria; se aparta de Descartes en cuanto afirma la necesidad, más allá de la razón, de un tipo de pensamiento flexible, que obedezca a nuestros sentimientos, que, en una palabra, conozca las razones del corazón que la razón no conoce. Estas razones del corazón no excluyen a la razón, sino que la completan. Pascal no cree que la razón sea contraria a la religión y piensa que existen "dos excesos: excluir la razón: no admitir más que la razón".[117] En el fondo Pascal plantea, en pleno triunfo del racionalismo cartesiano, el antiguo problema de la fe y de la razón y considera que ambas son compatibles y que ninguna debe ser excluida por el filósofo. El pecado de Descartes es el del geómetra que piensa que todo es reducible a geometría.

[116] Las citas que siguen concuerdan con la numeración de los *Pensamientos* en. *L'œuvre de Pascal*, edit. por Jacques Chevalier, La Pléiade, París, 1939.

Es el espíritu de finura el que nos permite analizar la conciencia de los hombres y saber cuál es, en los términos de Pascal, "la condición humana".[118]

Ésta es, ante todo, una condición miserable. El hombre es débil, no sólo por flaqueza física, sino por flaqueza moral, porque se deja llevar a engaño por imaginaciones ficticias, porque se deja arrastrar por las costumbres y los hábitos, porque el amor de sí, el egoísmo, suele triunfar sobre la objetividad y sobre la caridad, porque la vida está hecha de contradicciones y el hombre es, alternativamente, "crédulo, incrédulo, tímido, temerario".[119]

Pero en esta misma flaqueza humana reside la grandeza de los hombres. Lapidariamente escribe Pascal: "La grandeza del hombre es grande en cuanto se sabe miserable. Un árbol no se sabe miserable."[120] Lo que hace al hombre grande es su capacidad de reflexionar, su capacidad de pensar. El hombre puede llegar a ser grande porque se conoce a sí mismo tanto por la vía de la razón como por la vía del corazón. "El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante."[121]

[117] *Ibid.*, 3.
[118] *Ibid.*, 199.
[119] *Ibid.*, 159.
[120] *Ibid.*, 255.
[121] *Ibid.*, 264.

Pocas veces ha sabido expresar Pascal con toda su fuerza esta doble naturaleza que hace del hombre un ser intermedio –ni ángel, ni bestia– como en sus párrafos sobre los dos infinitos. Contemplándose a sí mismo el hombre debe considerar:

> que es en relación a lo que es; mirarse como perdido en este rincón apartado de la naturaleza; y que de esta pequeña cárcel donde se encuentra alojado, quiero decir el universo, aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades y a sí mismo a su justo precio. ¿Qué es un hombre en el infinito? Si lo comparamos a lo infinitamente pequeño, lo es todo. Porque, en fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada en relación al infinito, un todo en relación de la nada, un medio entre la nada y el todo.[122]

Pequeño y grande, miserable y feliz, el hombre se sabe imagen de aquel que, infinito, ha querido participar en la miseria de los hombres para venir a salvarlos. Jesucristo es, precisamente, el que nos salva porque en él encontramos tanto a Dios como a nuestra miseria.

Pascal no pretende probar la existencia de Dios. Tan sólo una vez propone al ateo este razonamiento bajo forma de apuesta: es mejor apostar a que Dios existe que apostar a que Dios no existe. En el primer caso nada tenemos que perder; en el segundo podemos perderlo todo. Creamos en Jesucristo para que nada perdamos. Pero este razonamiento pragmático, en el que se ha insistido con exceso, no es fundamental en los *Pensamientos*. Lo fundamental es que, en una época donde domina la razón y el espíritu de geometría, Pascal quiere, en sus propias palabras, hacer a "Dios sensible al corazón".

Lo que busca Pascal es, ante todo, que nos concentremos en nosotros mismos. En uno de sus pensamientos afirma que "toda la desgracia de los hombres viene de una sola cosa, que es el no saber quedarse tranquilos en un cuarto".[123] Conocerse a sí mismo tanto por la vía de la razón como por la vía del corazón y conocer a Cristo en nosotros, ésta es la esencia de este pensamiento *cordial* que tanto y en tan claro contraste está con las filosofías de su

[122] *Ibid.*, 84.
[123] *Ibid.*, 81.

tiempo. Así lo afirma Pascal, recordándonos el pensamiento de san Agustín: "Hay que conocerse a sí mismo. Aun cuando esto no sirviera para encontrar la verdad, sirve por lo menos para ordenar la vida, y no hay nada más justo."[124]

Apasionado, vivo en la vivacidad de su pensamiento, Pascal quiere llegar al corazón de los hombres para que, una vez vertidos hacia sí mismos, puedan llegar a ser, de corazón, conversos.

Vico, obra y pensamiento

Muy distinto a Pascal en lo que concierne a sus descubrimientos, Vico tiene en común con el pensador francés una clara reacción contra el excesivo racionalismo de sus tiempos. La *nueva ciencia* que descubre Vico es la filosofía de la historia. Y es precisamente en tanto filósofo de la historia que Vico resulta, cada día más claramente, uno de los grandes precursores del pensamiento del siglo XIX.

Nacido en Nápoles, Giambattista Vico (1668-1744) estudió jurisprudencia, historia, literatura. Profesor de retórica en la Universidad de Nápoles, escribió varias obras sobre temas de derecho. Pero el libro que debía hacerlo célebre entre sus contemporáneos y decisivo para el pensamiento del futuro fue *Principios de una nueva ciencia acerca de la naturaleza común de las naciones*, donde Vico establece los principios de esta ciencia especialmente humana que es la historia.

El método

En la ciudad de Nápoles se había formado una escuela filosófica que se declaraba discípula de Descartes. Vico se encuentra con esta nueva tendencia filosófica y reacciona contra ella en su libro sobre *La antiquísima sabiduría de los italianos*.

En particular le parecen falsas a Vico dos nociones cartesianas: la del *cogito* y la de las ideas claras y distintas. El *cogito*

[124] La influencia de Pascal, arriba mencionada, se encuentra en pensadores tan distintos como Kierkegaard, James, Scheler. La lapidaria brevedad de sus pensamientos es tan actual hoy como lo fuera en el siglo XVII. El mismo Voltaire, espíritu tan ajeno a la religión, dedicó a Pascal páginas admirables y admiradoras.

es, para Descartes, la fuente del conocimiento y de la certidumbre. Pero Vico ve claramente que el *cogito* no puede ser la base de la ciencia porque antes que pensar somos; antes que saber que somos sentimos que somos. Para Vico los hombres, *sienten* ante todo *sin advertirlo*: sólo más tarde *advierten*; y sólo en plena madurez finalmente *reflexionan*. Contrariamente a Descartes, Vico afirma que primero está el sentimiento de la vida y solamente después viene la reflexión. Esta idea, que sostendrán más tarde filósofos como los existencialistas, no debe hacernos pensar que Vico fuera un existencialista antes de tiempo. En realidad lo que Vico se limita a afirmar es una idea que está bien cerca del sentido común: la vida y el sentimiento de la vida son previos a la reflexión y a las razones y razonamientos sobre la vida.

En cuanto a las ideas claras y distintas, Vico admite que pueden ser válidas en las ciencias matemáticas, puesto que los hombres inventan las matemáticas sobre la base de axiomas precisos y claros. Pero lo que es en matemáticas una virtud, se convierte en vicio en cuanto trata de aplicarse a otras ciencias y otras zonas del pensamiento. La aplicación de las matemáticas a la historia, a la poesía, al arte o a la religión es engañadora. Las ideas claras y distintas solamente pueden servir para entender aquello que los hombres han querido que fuera claro y distinto. Y es que las ciencias son obras de los hombres y son los hombres los que deciden el método que se debe emplear en ellas. En las matemáticas será útil el método cartesiano. En las ciencias experimentales, Vico se inclina por el método inductivo de Bacon. En la historia, ciencia que ocupa a Vico, el método será también inductivo puesto que deberá basarse en los hechos. Sin embargo, existe mayor certidumbre en la historia que en las ciencias experimentales porque si la naturaleza ha sido hecha por Dios, la historia humana es obra de los hombres y es natural que los hombres comprendan mejor lo que ellos mismos han hecho.

Basada en un método experimental, la historia llegará a ser la verdadera nueva ciencia. Pero este método experimental deberá completarse por una interpretación general e ideal de las leyes de la historia humana. Esta explicación ideal de las *leyes naturales* de la historia es lo que da sentido a la historia y se expresa en su manera de filosofar acerca del sentido mismo de la historia.

La filosofía de la historia

Vico, cuyas teorías históricas se basan principalmente en la historia de Grecia y de Roma, piensa que existe un sentido común a todos los pueblos. No entiende Vico por sentido común la razón o la inteligencia, sino más bien una forma común de comportarse que permite interpretar a las civilizaciones y a los pueblos mediante una ley que se adapta no sólo a uno de ellos sino a toda la historia de todos los pueblos. La idea es aquí similar a la que expresaba Vico en relación al conocimiento humano. Los pueblos empiezan por tener una vida basada en la sensación; pasan después a una vida fundada en la fantasía para, en última instancia, llegar a la edad de la razón. Llama Vico a estas tres edades, respectivamente, la época de los dioses, la época de los héroes y la época de los hombres.

En la primera de estas épocas, los hombres viven en un estado de barbarie primitiva que solamente adquiere una primera forma social con el desarrollo de la familia. Dominados por los fenómenos naturales que no saben explicarse, los hombres edifican y viven en un mundo dominado por fuerzas misteriosas que consideran divinas. Sensibles, los primeros hombres tienen que expresarse mediante los sentidos y las imágenes. De ahí que, en la primera época, en la infancia de la humanidad, el lenguaje con que se expresan los hombres sea el de poesía. Esta idea de Vico, que después habrán de desarrollar Herder, Novalis y, en general, los románticos, es, en su tiempo, profundamente original. Concibe Vico que los hombres empezaron por tener una sabiduría poética, un conocimiento de leyes universales basadas en los mitos, las metáforas y las imágenes.

Poco a poco estos primeros hombres empezaron, por ley de la naturaleza, a diferenciarse unos de otros. Los más hábiles ampliaron sus propiedades y empezaron a formarse distinciones entre los individuos y los grupos. Así nació la segunda época de la humanidad o época heroica que Vico simboliza en los poemas homéricos y que está condicionada por la formación de un gobierno de tipo aristocrático.

Esta división de la sociedad en grupos llevó al conflicto necesario entre aquellos que poseían y querían conservar sus privilegios y aquellos que no poseían y querían obtener los privilegios

que le estaban vedados. Poco a poco los hombres llegaron a formar la sociedad humana, basada en la razón y en la igualdad. La sabiduría de esta etapa humana, es la sabiduría propiamente racional que podríamos descubrir en la Grecia del siglo IV, en la Roma del siglo I o tal vez, en el siglo XVII europeo.

Ahora bien, esta idea de la historia no se aplica a la humanidad en su conjunto. Se aplica a cada pueblo por separado. Así, los griegos pasaron por las tres edades hasta sucumbir a la barbarie; así los romanos; así los modernos. Vico anuncia como ley central de su historia lo que él mismo llama los *corsi e ricorsi*, es decir la ley del avance y del retorno de las civilizaciones. En otras palabras, Vico piensa que todas las civilizaciones nacen, se desarrollan y mueren siguiendo la misma pauta y pasando por las tres edades que hemos descrito. Sin embargo, la muerte de un pueblo no es total. Al terminar un ciclo de desarrollo y al hacerse cada vez más racionales, las civilizaciones acaban por sucumbir, pero al mismo tiempo renacen de sus cenizas. Roma no se acaba con la decadencia del Imperio Romano sino que renace, en una nueva época de barbarie, en los primeros siglos de la Edad Media. Cada civilización es un todo, pero un todo en el cual lo que importa no es tanto la muerte como el resurgimiento. Vico, que fue siempre cristiano, no piensa que vaya a acabarse la civilización que se inició con el cristianismo. Se acabarán formas externas de esta civilización, pero lo esencial, la verdad cristiana, permanecerá más allá de los cambios.

En la idea de la historia de Vico hay muchas novedades. Las principales, son la idea de una evolución cíclica y renovada de la humanidad, la de una conciencia común a todos los pueblos que, subterránea, hace ya pensar en lo que C. G. Jung llamará en nuestro siglo el "inconsciente colectivo"; la idea, por fin, de que la verdadera ciencia humana es la historia, idea que volverán a desarrollar los filósofos a partir de la Ilustración y durante todo el siglo XIX y lo que va de nuestro siglo. No menos importante es, en una época especialmente intelectualista, el descubrimiento de las verdades que nos pueden transmitir la fantasía y la sabiduría poética de los pueblos primitivos.

La historia, guiada por una providencia divina que se ejerce a través de la voluntad de los hombres y de los pueblos, es el continuo cambio que lleva de la poesía a la inteligencia, de la era de los dioses a la edad de la razón, de la fantasía al intelecto para renovarse y recomenzar de nuevo, ya sea en el mismo pueblo y en la evolución de sus instituciones o pensamientos, ya sea en pueblos distintos y distantes, cuyos ciclos no habrán de repetir monótonamente los ciclos del pasado sino que renacerán y revivirán en su constante proceso de crecimiento.

Obras de consulta

BOUTROUX, Pierre, *Pascal*, París, 1921.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, vol. II, Alcan, París, 1938, pp. 366-372.

BRUNSCHVICG, Léon, *Le Génie de Pascal*, París, 1924.

COPLESTON, Frederick, *History of Philosophy*, Burns and Oates, Londres, 1958-1960, vol. IV, pp. 153-179; vol. V, pp. 150-163.

PETERS, Richard, "La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico", en *Revista de Occidente*, Madrid, 1930.

V. EL CAMINO DE LA CRÍTICA: LA ILUSTRACIÓN

La filosofía de la Ilustración

El siglo XVIII es en la ciencia, la técnica, la economía y las ideas sociales y políticas, el antecedente más claro de una revolución que nuestras investigaciones recientes sobre la naturaleza de la materia, nuestras exploraciones en las profundidades del espacio y nuestras inquietudes sociales y políticas llevan a sus últimas consecuencias. En este sentido, el siglo XVIII es el comienzo de la edad contemporánea. Pero el siglo XVIII es, a su vez, la consecuencia de aquella revolución científica, de aquel racionalismo filosófico, de aquel deseo de comprensión de las cosas a partir del hombre que empezábamos a barruntar a fines de la Edad Media y a ver surgir, ya en forma explosiva, durante los siglos XV y XVI.

Los descubrimientos más importantes del siglo XVIII son, en la física, la ley de la gravitación de Newton y, en las matemáticas, el

del cálculo infinitesimal de Leibniz y el propio Newton. El modelo del universo que Newton establece a principios de siglo, da a buen número de pensadores la idea de que, por fin, se ha descubierto una ley sencilla y absoluta mediante la cual puede entenderse el orden que Dios ha puesto en el mundo. El universo físico se hace comprensible. De ahí que, al percibir el éxito de las leyes newtonianas, filósofos, psicólogos, biólogos y economistas quieran encontrar, para sus campos respectivos, una ley semejante capaz de explicar con sencillez la entraña de la realidad.

Los descubrimientos científicos no se limitan, claro está, a la ley de la gravitación universal. Lavoisier funda la química moderna; Buffon escribe una historia natural donde ya apunta la hipótesis de la evolución que habrá de anunciar más tarde Kant y que será precisada en las dos grandes hipótesis de Lamarck y Darwin; la medicina progresa sobre todo en los campos de la cirugía y de la prevención de las enfermedades, prevención que lleva al espectacular descubrimiento de la vacuna contra la viruela por el médico inglés Jenner (1798).

El desarrollo de la ciencia, y especialmente de las ciencias físicas y matemáticas, contribuye al desarrollo no menor de la nueva técnica, de las nuevas invenciones y del crecimiento industrial que, a fines del siglo, es ya en Inglaterra una verdadera revolución.

Pero el progreso económico –paso de una sociedad mercantilista a la sociedad capitalista– y el progreso técnico –verdadero paso a una nueva edad de los metales– deben sobre todo su creciente desenvolvimiento a un hecho típico del siglo: la acumulación de capitales cuyo origen se encuentra principalmente en la explotación de la plata y del oro en América.

La acumulación del capital conduce a un nuevo uso del mismo. Se trata a veces de un uso especulativo bajo la forma del préstamo, las hipotecas o el juego de bolsa. Pero se trata, sobre todo, de un uso industrial. El capital acumulado y cada vez creciente se dedica a la manufactura. El siglo XVIII ve crecer la industria y, con ella, las técnicas y los inventos que la nueva industria requiere. Ve nacer también una población urbana formada, en buena parte, por el desarrollo de la nueva clase media capitalista y el incipiente, y a fines de siglo ya numeroso, proletariado urbano. El empleo de las máquinas se generaliza y aumenta rápidamente una suerte de furor inventivo, en parte requerido por la nueva industrialización. El termómetro de mercurio, el reloj de péndulo, el barómetro, algún teléfono muy rudimentario y algún telégrafo incipiente, son muestras de este desarrollo técnico; la máquina de vapor, descubierta por Watt, nuevos procedimientos de hilar y tejer, nuevas aleaciones de metales, nuevas formas de transporte –vuelo de Montgolfier o comienzo apenas de la navegación a vapor– son buenas muestras de una evolución técnica que no ha cesado. El cultivo del campo empieza también, principalmente en Inglaterra, a racionalizarse, mediante nuevos métodos de drenaje y formas precisas de rotación de los cultivos.

La ciencia económica que inician los fisiócratas franceses y funda definitivamente el escocés Adam Smith, nace de la necesidad de dar una ley natural, una "ley newtoniana", para explicar el desarrollo nuevo e insospechado de los hechos políticos y económicos.

Como veremos al hablar de la Ilustración y de la *Enciclopedia*, este aspecto racionalista es típico del siglo. No lo es menos el desarrollo del sentimentalismo y del romanticismo cuya primera expresión filosófica encontraremos en Rousseau.

La aparición de una nueva clase capitalista y burguesa y el aburguesamiento de la aristocracia, principalmente en Inglaterra, tiene efectos claros en las artes y las letras.

Aumenta el público lector, se desarrolla el verdadero periodismo. En Inglaterra, donde los periodistas pueden escribir sin pasar por la censura, salvo en breves periodos de intervención gubernamental, se edita el primer diario, el *Daily Courant* (1702). Muchos de los principales escritores ingleses son también periodistas, como es el caso de Daniel Defoe, Henry Fielding o Jonathan Swift. El escritor puede vivir de sus libros y de sus escritos, primero bajo el patrocinio del Estado, más tarde bajo el patrocinio más anónimo de los editores y las casas editoriales.

Este nuevo público lector tiene un gusto que le es propio. El escritor escribe para el nuevo gusto de la clase media acomodada. Puede aprovechar a veces el desarrollo mismo de la época industrial, pero en la mayoría de los nuevos escritores empieza a notarse un fuerte sentimiento individualista que ya es prerromántico y que es también, muchas veces, una protesta del individuo contra la homogeneización de la nueva vida industrial y de la incipiente

mecanización. El prerromanticismo y, más tarde, el romanticismo son una forma de reacción del individuo contra la presencia y la presión de una sociedad más y más establecida en lo económico y en lo técnico. ¿Cómo explicar si no el mito del buen salvaje, del hombre bueno por naturaleza, que un Rousseau o un Herder querían encontrar con una nostalgia de épocas primitivas que ellos pensaban también más felices?

La intervención del nuevo espíritu burgués es también clara en la arquitectura y las artes plásticas. Bien es verdad que el estilo rococó parece contradecir esta afirmación, si se piensa en él como una manifestación aristocrática. Pero como ha hecho notar Arnold Hauser, el rococó se sitúa entre el ceremonial barroco y el emocionalismo prerromántico. Rameau y los clavecinistas franceses: Watteau y los pintores de Francia representan este arte intermedio. Lo representa, más que nada, la decoración interior de la casa aristocrática y burguesa de París cuyo estilo es adoptado por los últimos reyes franceses antes de la Revolución.

Por otra parte el rococó no es el estilo único del siglo. Existen fuertes tendencias clásicas y fuertes tendencias emocionalistas. Las primeras pueden quedar representadas por el neoclasicismo de la escultura francesa; las segundas, por la sensiblería de Greuze o las "comedias lacrimosas" de Diderot.

En el caso de la música –gran arte del siglo– Mozart o Hayden representan la tendencia clásica sin alejarse del todo del rococó: Beethoven, algunos años más tarde, representará la tendencia emocionalista.

En el siglo XVIII se presentan estas dos tendencias; la clásica (Lessing o Winckelman), y la pre-romántica (Rousseau o Beethoven). Ambas son básicas. Pero la segunda habrá de tener sus plenas consecuencias en el siglo siguiente. La tendencia racionalista es, en conjunto, más típica que la romántica por lo menos en las tres primeras cuartas partes del siglo.[125]

Si nos preguntamos ahora cuál es la filosofía del siglo XVIII, es posible contestar que, en gran parte, es la filosofía de la Ilustración, siempre que se tenga en cuenta que, por una parte Rousseau habrá de desarrollar una filosofía basada muy centralmente en el

[125] *Vid.* Arnold Hauser, *Historia social del arte*, vol. III, caps. 1, 2, 3 y 5.

sentimiento y que, por otra parte, Kant habrá de tratar de realizar la gran síntesis del pensamiento del siglo XVIII y, tal vez, de toda la filosofía desde que ésta se hizo racional o empírica con Descartes y Bacon, respectivamente. A este pensamiento de la Ilustración, de Rousseau y de Kant dirigiremos ahora nuestra atención.

El pensamiento de la Ilustración

"¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración", escribía Kant en 1784.[126] Pocas frases como ésta definen, *en conjunto*, el pensamiento de la Ilustración. Pero es necesario ver con algún detalle las principales tendencias de la Ilustración misma y matizar esta frase kantiana. Para hacerlo es necesario recordar el pensamiento de los enciclopedistas, las teorías económicas, sociales y políticas de la época, así como las consecuencias prácticas del iluminismo, principalmente en la nueva forma de gobierno que adquieren las monarquías de los déspotas ilustrados.

La *Enciclopedia* francesa, concebida y dirigida por Diderot y D'Alembert, no es solamente el primer gran diccionario moderno, en el cual cada artículo está firmado por su autor, sino que presenta, muy claramente, una ideología típica de los tiempos que corrían. En el *Discurso preliminar*, leemos: "La obra cuyo primer volumen ofrecemos hoy tiene dos fines: como *enciclopedia*, debe exponer, tanto como sea posible, el orden y el encadenamiento de los conocimientos humanos; como *diccionario razonado de las artes y los oficios*, debe contener, sobre cada ciencia y sobre cada arte, sea liberal, sea mecánico, los principios generales que están en su base y los detalles más esenciales que constituyen su cuerpo y sustancia." Notemos, en primer lugar, que la *Enciclopedia* se propone una labor educativa e incluso propagandística. Es el instrumento de los pensadores franceses del siglo XVIII en su lucha contra las ideas tradicionales y, en muchos casos, contra las ideas del cristianismo. Esta intención se muestra, nuevamente, en el artículo sobre la palabra *enciclopedia*, fir-

[126] Immanuel Kant, "¿Qué es la Ilustración?", en Eugenio Ímaz (trad.), *Filosofía de la historia*, El Colegio de México, México, 1941, p. 25.

mado por Diderot: "El carácter de un buen diccionario debe ser el de cambiar la manera común de pensar." La actitud general de los enciclopedistas puede ser calificada de actitud crítica. A esta actitud se adhieren pensadores, escritores y hombres de ciencia tan distintos como Buffon, Rousseau, Helvecio o Condorcet.

Ahora bien, es esta actitud crítica la que más claramente define al Siglo de las Luces. Puede manifestarse como una nueva interpretación de la historia natural o como una crítica de la sociedad o de la religión. Es, en general, y a excepción de Hume o de Rousseau (ambos grandes pensadores), una actitud más que una nueva teoría o una serie de teorías originales. La razón y el racionalismo de los pensadores del siglo XVIII no es aquel principio inmóvil e incambiable de Descartes o de Spinoza. Cuando Voltaire o Diderot hablan de la razón, hablan de un principio activo, despierto, capaz de progreso y desarrollo. La razón, por decirlo con Cassirer, es más para ellos un *hacer* que un *ser*.

De ahí que los filósofos de la Ilustración sean mucho más filósofos del progreso que filósofos constructores y sistemáticos. Esta actitud de una razón que quiere buscar leyes naturales para los distintos campos del saber es especialmente original en los economistas y los pensadores políticos y especialmente típica en las ideas poco originales, pero muy difundidas de Voltaire.

El pensamiento económico del siglo XVIII, como ya indicamos, corre pareja con la nueva era industrial, nace de los fisiócratas franceses y del pensamiento que Adam Smith desarrolla en *La riqueza de las naciones*. Los primeros, como Quesnay, sostenían que la riqueza de una nación proviene de la producción agrícola. Y si bien esta idea no se adaptaba muy precisamente a la nueva era industrial, se acercaba ya más a los nuevos medios de producción: la doctrina del *laisser faire, laisser passer*. Con estas palabras, los fisiócratas franceses querían indicar que la riqueza de las naciones es un fenómeno natural, un fenómeno físico que se desarrolla por sí mismo. Ni el gobierno ni el Estado deberían intervenir en las formas naturales del progreso económico.

Esta idea, revolucionaria para la época, se encuentra en la obra de Adam Smith. Éste, sin embargo, que vive en una Gran Bretaña en pleno desarrollo industrial, piensa que la riqueza no sólo proviene de la agricultura, sino que proviene, más precisamente, de la industria y de la producción industrializada. Teórico del liberalismo económico y del capitalismo, Adam Smith propone nuevas tesis económicas. Entre sus ideas más importantes está la noción de que la acumulación de capitales dará la riqueza a las naciones. La acumulación no es, para Smith, un fin en sí mismo. El capital debe servir para el desarrollo y el progreso de las naciones y de los individuos que forman cada nación y cada pueblo. Aunque partidario del *laisser faire*, Adam Smith no se opone a toda intervención estatal. Se opone a la regulación, por parte del Estado o de cualquier monopolio, de las actividades privadas de los capitalistas y piensa que el capital es producido por los trabajadores y que la justicia y las leyes naturales mismas presuponen un aumento progresivo de los salarios hasta que los salarios de los obreros lleguen a ser tales que los capitalistas tengan que abandonar la idea misma de acumulación. Las leyes que Smith considera naturales deben conducir, por un progreso definido, a una sociedad donde todos los hombres alcancen un nivel de riqueza similar: unos porque con su trabajo obtendrán salarios y sueldo cada vez más altos; otros porque, al tener que pagar sueldos crecientes, dejarán de interesarse en la acumulación simple del capital. El resultado de las leyes económicas es, para Adam Smith, una sociedad igualitaria donde reinarán la riqueza y el ocio.

Muchas de las ideas de Adam Smith darán pábulo a las críticas de Karl Marx. En un hecho, sin embargo, coinciden tanto el fundador del capitalismo teórico como el que a sí mismo se considera el socialista científico. Este hecho es que la economía no es cosa de matemáticas abstractas, sino un asunto fundamentalmente humano. Tanto para Smith, como más tarde para Marx, el capital proviene del trabajo. Para ambos, la fuente del capital es el trabajo humano del obrero o del campesino. Ambos coinciden también aunque bajo formas totalmente distintas, en prever una sociedad igualitaria en la cual se realizará la felicidad de todos los hombres.

En el campo de las ideas políticas y sociales, el siglo XVIII ve nacer el liberalismo moderno. Ya hemos visto cómo el gobierno parlamentario y la democracia se habían impuesto poco a poco en Inglaterra. Allí, el predominio de la tolerancia que proponía Locke era ya un hecho aceptado. No así en los demás países de Europa donde la lucha entre los sistemas nacionales monárquicos contra las nuevas tendencias liberales tan sólo estaban en fer-

mento. Las ideas políticas de Locke habían influido a los fundadores de los Estados Unidos de Norteamérica. Penetraban también en los medios franceses y se hacían aparentes en la obra de Voltaire. Pero la influencia más clara de las formas de vida inglesa y de la constitución de Inglaterra aparece, en cuanto a la teoría, en la obra de Montesquieu (1689-1755).

El espíritu de las leyes, publicado por Montesquieu en 1748, se propone establecer un sistema político que garantice las libertades de los individuos. Para ello toma por modelo la constitución de Inglaterra sin perder de vista las circunstancias políticas de Francia. Con este modelo y con el propósito práctico de influir en el desarrollo de la vida social y política de Francia, establece Montesquieu el célebre principio de la separación de los poderes. Para garantizar la libertad es necesario que ninguno de los tres poderes que forman el Estado moderno deje de ejercer su función compensadora y modificadora. En efecto, si el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial estuvieran en manos de un solo organismo no habría garantía para la libertad política. Si los tres poderes existen aparte, cada uno de ellos podrá ejercer una función moderadora con relación a los demás y permitir la libertad política mediante el libre ejercicio de los poderes estatales. Las leyes, hechos positivos e históricos, tienen un "espíritu". Este espíritu es el del libre ejercicio de las leyes, solamente posible si éstas no son impuestas por un solo poder. La libertad política que preocupaba a Montesquieu y que habrá de preocupar a los teóricos del derecho de los siglos venideros, es concebida en *El espíritu de las leyes* como "el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten".[127]

En el terreno de las ideas filosóficas solamente existen algunos nombres verdaderamente originales en el siglo XVIII. Algunos de ellos, como Berkeley y Hume, han sido tratados aparte en la exposición del empirismo inglés, otros, como Rousseau y, sobre todo, Kant, merecerán consideraciones separadas.

Pero si no existen grandes sistemas filosóficos como los del siglo XVII o como los que veremos desarrollarse en las filosofías de Kant o Hegel, existen tendencias, caminos en buena parte derivados de los dos grandes modelos que sigue el siglo: la filosofía de Locke y la física de Newton.

[127] Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, XI, 3.

Suele dominar el pensamiento del siglo XVIII una actitud a la vez crítica y analítica. Análisis de las sensaciones que, siguiendo a Locke, lleva a Condillac a una filosofía donde todo el conocimiento depende de la sensación; análisis de las religiones que lleva a Voltaire, a Diderot, a conceptos deístas, es decir a una forma de creencia en la divinidad más allá de todas las religiones históricas y a un concepto de Dios que excluye la revelación y la fe en un Dios personal; análisis de la experiencia que lleva a D'Alembert a una suerte de filosofía positivista que prescinde de toda metafísica y se atiene a los hechos, o a un materialismo que se anuncia en *El hombre máquina o El hombre plata* de La Mettrie (1709-1751), al ateísmo del barón d'Holbach, y de Cabanis, capaz de afirmar que el pensamiento es al cerebro lo que la bilis es al hígado.

Bien es verdad que el siglo XVIII presenta un renacimiento del espíritu religioso sobre todo en Inglaterra y los países protestantes. Los quákeros quieren volver al cristianismo primitivo y los metodistas desean, igualmente, una modificación radical de las costumbres y una vida moral ejemplar. Pero si un género de pensamiento domina el siglo es el pensamiento crítico. De él es la más clara expresión Voltaire, el hombre que más influyó en los demás pensadores del siglo gracias a su capacidad como escritor y polemista más que a sus ideas propias. Voltaire enemigo de la Iglesia, Voltaire enemigo de Leibniz, Voltaire crítico de optimismos excesivos, es, en última instancia, el defensor de la libertad y de la tolerancia. Una tolerancia, sin embargo, que no es concebida en forma general; una libertad que no se aplica a la totalidad del pueblo. Libertad, la de Voltaire, que se limita a la expresión libre de las ideas de los *philosophes*. En Voltaire parecen convergir las ideas del siglo XVIII como para aclararse y surgir, si no nuevas, por lo menos explícitas, a veces irónicas, a veces burlonas, siempre agudas y precisas. Y sin embargo, Voltaire, enciclopédico de la enciclopedia de sus tiempos, no supo ver dos de las tendencias básicas del siglo: la tendencia al progreso tan visible en el pensamiento de los economistas y la tendencia romántica y realmente revolucionaria que habremos de encontrar en la obra de Rousseau.

Ya hemos dicho que el pensamiento del siglo XVIII se muestra casi siempre más como un hacer que como un ser. No es extraño

que reclame la atención de los hombres públicos en quienes los filósofos como Voltaire habían puesto sus esperanzas. El monarca ilustrado, típico del siglo, ha de ser, un poco al modo del filósofo platónico, a la vez sabio y rey. A diferencia del rey filósofo de la *República*, el monarca ilustrado es un hombre guiado por la práctica en un Estado que es también más hacer que ser. En España Carlos III concibe y lleva a la práctica modificaciones racionales de la agricultura, de las finanzas y de las comunicaciones y piensa en la unidad de las naciones de lengua española; en Francia, Luis XV es amigo de los filósofos; en Austria, José II lleva a cabo la separación de la Iglesia y el Estado y realiza una verdadera revolución agraria. Pero el más célebre de los monarcas ilustrados y tolerantes es Federico el Grande de Prusia. Rodeado de los nuevos filósofos, escritor de tratados de moral, Federico el Grande trata de encarnar al perfecto monarca ilustrado y tolerante que habían concebido los filósofos.

Rousseau: de la naturaleza al Estado

Jean-Jacques Rousseau, nacido en Ginebra, en 1712, hijo de padre relojero, es a la vez, el primer gran espíritu romántico de Europa y el fundador de las nuevas ideas de la sociedad cuya consecuencia inmediata habrá de encontrarse en la Revolución Francesa.

Rousseau parece estar a contra corriente dentro del movimiento de ideas de la Ilustración. Su influencia será más poderosa entre los pensadores de Alemania, como Kant, que entre los filósofos de Francia. Hamman, Herder y los prerrománticos alemanes están mucho más cerca de Rousseau que sus contemporáneos franceses.

La vida misma de Rousseau indica ya un *clima* bien distinto al que habitaban los enciclopedistas. Casi todas sus ideas están en oposición directa a las de Voltaire y, más aún, a las de los materialistas.

Una buena parte de la obra de Rousseau es ya romántica. Es el caso de *La nueva Heloísa* o las *Confesiones*. Sus primeras obras filosóficas, como el *Discurso escrito para saber si las ciencias y las artes han contribuido al desarrollo de la humanidad* son, en sus negaciones del arte y de la ciencia, en sus deseos de volver al estado primitivo de naturaleza, obras románticas al par que nostálgicas.

Hombre de una sensibilidad extremada que al final de su vida lo puso al borde de la locura, Rousseau no supo soportar el medio hostil que encontró en el París de sus tiempos. La influencia más clara en sus teorías del Estado tal como se presentan en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* y, sobre todo, en *El contrato social*, deben encontrarse en la vida de las dos ciudades que más claramente definieron su pensamiento: su Ginebra nativa y la Venecia que vistió en sus años mozos.

Todas las ideas de Rousseau, de los dos *Discursos* al *Emilio*, su tratado novelado de la educación, están dedicadas a mostrar cómo el hombre, originalmente bueno, ha caído en el mal que deriva de la vida social. Están dedicadas también a mostrar cómo es posible, dentro de esta vida social, alcanzar un nuevo grado de perfectibilidad que no conduzca a renunciar a la sociedad sino a mejorarla.

Cuando de retorno de Inglaterra, Rousseau muere en 1778, su influencia es ya cosa establecida. La Revolución Francesa, que habrá de estallar once años más tarde es, fundamentalmente, rousseauniana. Robespierre, como Rousseau romántico y racionalista, es un asiduo discípulo de las ideas de *El contrato social*.

El estado de naturaleza

"Naturaleza" es un término de difícil precisión. En el derecho romano y en el derecho medieval y renacentista, la naturaleza se refería a aquella clase de derecho que los hombres poseen por razón. Aunque Rousseau no está siempre alejado de este empleo del término, el uso de la palabra se tiñe en él de una creencia muy concreta: la de que los hombres son buenos cuando viven en un estado primitivo que los acerca a la vida natural.

Esta idea no es del todo nueva y acaso pueda verse en ella una suerte de transferencia de la idea de paraíso al plano natural. En efecto, los grandes descubrimientos geográficos de los siglos XV, XVI y XVII, condujeron al descubrimiento de sociedades americanas, africanas y asiáticas antes insospechadas. Ya hemos visto cómo Montaigne creía en la bondad natural de los caníbales de

África. En los tiempos mismos de Rousseau el mito del "buen salvaje" aparece con toda claridad en el escrito de Diderot acerca del *Viaje de Bougainville* a los mares del Sur. Rousseau está en una clara tradición que viene, por lo menos, del siglo XVI. Pero aquello que en los demás no pasaba de ser un mito es, en Rousseau, a la vez un sentimiento nuevo y el origen de una doctrina completa: sentimiento que habrá de descubrir un nuevo paisaje que, ya en tiempos de Rousseau, adorna los jardines rústicos de María Antonieta; teoría que habrá de conducir a un nuevo Estado social concebido por Rousseau en dos libros que hacen historia: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* y *El contrato social*.

El *Discurso* se inicia con la distinción de dos géneros de desigualdad: la desigualdad física y la desigualdad moral. La primera es una realidad natural cuya verificación de hecho excluye toda discusión de derecho. Cuando Rousseau habla de desigualdad se refiere a la desigualdad moral o política. Ésta es la que precisamente ha nacido con la sociedad. El hombre natural, el hombre primitivo que vivía cerca de la naturaleza, solitario, aislado, instintivo, no conocía desigualdad moral o política. Ésta empezó a presentarse cuando los hombres se unieron en grupos sociales. El grupo social lleva directamente a la desigualdad, a la envidia, al deseo de poder y a la diferencia entre los individuos que lo integra. Rousseau ve el origen de todo mal –moral o político– en el egoísmo: "El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y halló gentes bastantes simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil."[128] El mal nació entre los hombres cuando dejaron el estado primitivo de naturaleza para integrar la sociedad.

Bueno por naturaleza, el hombre se vuelve malo cuando deja de ser lo que era y empieza a dar más importancia al *tener* que al *ser*; cuando, por otra parte, deja de pensar que la naturaleza fructifica para todos y cree que cada uno tiene derecho a imponer su voluntad propia y caprichosa.

Reunido en sociedad, el hombre puede sentir nostalgia por un estado primitivo de naturaleza. No puede ignorar, sin embargo,

[128] Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, II.

que está viviendo en sociedad y que es imposible, y aun contrario a la razón, tratar de deshacer la sociedad que ha fundado. De ahí que Rousseau no quiere volver al estado de naturaleza. Lo que quiere, y así lo declara en *El contrato social*, es establecer una forma de sociedad donde se garantice el bien común.

El contrato social

Como el *Emilio, El contrato social* da por supuesta la existencia de la sociedad. Y si en el *Emilio* se trata de educar al niño y después al adolescente para que puedan vivir en sociedad sin abandonar su bondad natural, en *El contrato social* se trata de edificar la sociedad civil sobre bases que sean capaces de fundamentarla y, al mismo tiempo, de garantizar la libertad y la igualdad de los individuos.

"El hombre ha nacido libre y por todas partes está encadenado." Con estas palabras célebres se inicia *El contrato social*. Para que el hombre vuelva a ser libre es necesario asentar los fundamentos de un contrato social.

Rousseau discrepa de Hobbes no tanto por que no cree en la existencia de la fuerza, sino, más bien, porque piensa que la fuerza es una realidad física, pero no un valor moral. Un Estado que se basara en la fuerza, como el concebido por Hobbes, no podría sino conducir a la guerra. La fuerza no es garantía de paz porque siempre cabe la posibilidad de que una fuerza mayor venga a desplazarla. La fuerza llama la represalia; la tiranía conduce a la revolución. Y si la fuerza no puede ser la base de un Estado bien fundado, esta base hay que buscarla en un principio, ya no físico, sino moral.

Así escribe Rousseau: "El más fuerte no será nunca bastante fuerte para ser siempre el amo si no transforma la fuerza en derecho y la obediencia en deber."[129] El contrato establecido entre hombres libres debe basarse en estos dos conceptos: el de derecho y el de deber. En otras palabras, no menos célebres, el Estado y la soberanía deben basarse en la *voluntad general*. Por voluntad

[129] Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, I, 3.

general entiende Rousseau precisamente un principio moral, un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones. Y este principio moral es un principio de la razón que se manifiesta en la vida práctica por el derecho y por el deber. La voluntad general es la voluntad según la verdad y no, necesariamente, la voluntad de las mayorías. Ésta, que Rousseau llama la *voluntad de todos*, puede identificarse con la voluntad general, pero no se identifica con ella de manera necesaria. Sin duda Rousseau tiene tendencias democráticas. Pero para él la democracia no es cuestión de regímenes parlamentarios. Es verdad que dentro de un régimen parlamentario es más probable que se realice la voluntad general y coincida con la voluntad de todos. Pero no es imposible pensar que un pequeño grupo sea el poseedor real de la voluntad general.

El sentido de la democracia rousseauniana está más en el concepto de la soberanía que en el concepto de una democracia de las mayorías. El contrato social, pacto al cual *deben* referirse todas las voluntades particulares, hace que el pueblo otorgue a la sociedad, sea democrática, aristocrática o monárquica, su soberanía. Si el soberano –de cualquier tipo que sea– desatiende la voz de la voluntad general y se manifiesta contrario al bien común, deja de representar al pueblo. Idea ésta que no está muy alejada de aquella que desarrollaba santo Tomás cuando pensaba que el soberano es el representante del pueblo y que si el soberano es, en sus actos, contrario al bien del pueblo, debe ser descartado como soberano.

Pocas veces la teoría rousseauniana del Estado y de la soberanía se expresa con la claridad de estas palabras de una dedicatoria:

> Hubiera querido nacer en un país en el cual el soberano y el pueblo no tuviesen más que un solo y único interés, a fin de que los movimientos de la máquina se encaminaran siempre al bien común, y como esto no podría suceder sino en el caso de que el pueblo y el soberano fuesen una misma persona, dedúcese que yo habría querido nacer bajo un gobierno democrático sabiamente moderado.[130]

[130] Jean-Jacques Rousseau, "Dedicatoria a la República de Ginebra", en *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Colección Universal, Calpe, Madrid, 1923.

Obras de consulta

BOUVIER, B., *Jean-Jacques Rousseau*, Ginebra, 1912.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, vol. II, Alcan, París, 1938, pp. 373-425; 432-487.

CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

COPLESTON, Frederick, *History of Philosophy*, vol. VI, Burns and Oates, Londres, 1960, p. 179.

CRESSON, A., *Jean-Jacques Rousseau. Sa vie, son œuvre, sa philosophie*, París, 1950.

LANSON, G., *Voltaire*, París, 1908.

VI. EL CAMINO DE LA CRÍTICA: LA FILOSOFÍA DE KANT

La vida de Immanuel Kant transcurrió, toda ella dedicada a la ciencia y a la filosofía, sin grandes cambios, sin mayores aventuras, sin mayores desventuras. Si algo es notable en esta vida es precisamente lo nimio, lo cotidiano que, en nuestro filósofo, se convierte en disciplina.

Kant nació en Königsberg en el año de 1724. Así lo describe Kuno Fischer: "De naturaleza débil y hasta enfermiza, alcanzó sin embargo una avanzadísima edad en el pleno uso de todas sus facultades espirituales, y pudiendo también decir que ni un solo día se había sentido enfermo, ni necesitado de los auxilios de un médico."[131] A esta debilidad constitucional se deben los cuidados que el filósofo tomaba por su salud, cuidados que se reflejaban en la rigidez de sus propias reglas de vida y en el orden rutinario de sus movimientos. La puntualidad, la economía, el dominio de sí, nacían, en buena parte, de este deseo de cuidar un cuerpo flaco y una salud pobre. Las diversas anécdotas, algunas jocosas, otras sorprendentes, que el lector podrá encontrar en la biografía de

[131] Kuno Fischer, "Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica", en Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de José del Perojo, Biblioteca Filosófica, Losada, Buenos Aires, 1957, p. 59.

Kuno Fischer, son siempre reveladoras de un hombre que quiso protegerse contra lo que parecía ser su destino de enfermedad y acaso de muerte prematura. Pero si es verdad que Kant se presenta cuidadoso y muchas veces maniático, si se niega a viajar fuera de la ciudad natal, si evita el matrimonio para entregarse a su obra, no hay que encontrar la razón de sus actos tan sólo en sus atenciones a su propia vida. Kant fue educado en pleno rigorismo pietista y este pietismo, contra el cual trató a veces de reaccionar fue sin embargo el meollo mismo de su teoría moral. Bien es verdad que para Kant la moral ha de basarse más en la razón que en la fe. Pero el rigorismo de su moral es una suerte de transportación del rigorismo de la fe aprendido en el seno de la familia y en el ambiente de la escuela.

Después de más de cincuenta años dedicados a la enseñanza, primero como preceptor, más tarde como *privatdozent*, profesor y rector de la Universidad de Königsberg, Kant murió, habiendo hecho de su vida un reflejo de su ideal de moralidad, en el año de 1804. Las circunstancias exteriores influyeron poderosamente sobre esta vida algo rígida. Más que ningunas otras, la Revolución Francesa y la Independencia de los Estados Unidos, ambos hechos que Kant admiraba, habrían de llegar a formar parte de sus doctrinas legales y de su concepto del hombre y de la historia. Nada viajero, Kant fue, sin embargo, un hombre de su tiempo. Las grandes transformaciones políticas y sociales de la segunda parte del siglo XVIII fueron parte de su vida tanto como pudieron serlo su enseñanza en las aulas de la universidad o los metódicos paseos de sus tardes disciplinadas.

La obra de Kant es, al contrario de su vida, del todo excepcional. Dentro de su novedad, esta novedad que anunciábamos ya en todas las grandes síntesis del pensamiento filosófico, Kant representa precisamente una de las grandes *summae* del pensamiento humano, comparable en este sentido a un Platón, un Aristóteles, un santo Tomás, o años más tarde, un Hegel.

La filosofía de Kant debe dividirse en dos periodos. Entre 1750 y 1770, la actitud filosófica de Kant está profundamente influida por el pensamiento de Leibniz que había sistematizado en Alemania Christian Wolf. Sólo a partir de 1770 puede decirse que empieza la filosofía original de Kant que habrá de ver la luz cuando en el año de 1781 se publique la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.

El interés de Kant por los problemas científicos se muestra a las claras en el primer periodo de su desarrollo filosófico. En 1775 publica su tratado *De igne*, sobre el fuego, y otro tratado de primera importancia, *La historia natural general y teoría de los cielos*, en la cual se adelanta a la teoría nebular del astrónomo Laplace. Además de otros tratados científicos, Kant publicó en este primer periodo algunas obras filosóficas que interesan al especialista, pero que no demuestran todavía una verdadera originalidad de pensamiento. Entre ellas puede mencionarse: *El único fundamento posible para demostrar la existencia de Dios*, en el cual ya se anuncian ideas que Kant desarrollará en su periodo crítico, y sus *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, donde se anuncian ideas que Kant habrá de sistematizar en la *Crítica del juicio*.

Pero si Kant ha quedado como uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos, ello se debe a las ideas que empezó a desarrollar a partir de 1770. La lectura de la filosofía de Hume resquebrajó en buena parte sus ideas de racionalista wolfiano y una nueva reflexión nació en su espíritu para dar lugar a una filosofía nueva, original y de alcances muy perceptibles en nuestros días.

La filosofía de Kant debe centrarse en torno a tres grandes libros: la *Crítica de la razón pura* (primera edición de 1781, segunda edición de 1788), la *Crítica de la razón práctica* (1790), y la *Crítica del juicio* (1793). Las demás obras de Kant son ya explicaciones ya consecuencias de estas tres grandes *summae* del pensamiento. Los *Prolegómenos a toda metafísica futura* resumen las ideas principales de la primera crítica; la *Metafísica de las costumbres* resume las principales ideas de la segunda crítica; sus tratados sobre *La religión dentro de los límites de la razón* y sobre *La paz perpetua*, así como sus diversos escritos sobre filosofía de la historia son consecuencias, en la esfera de la vida religiosa y de la vida social y política, de sus ideas morales expuestas en la segunda crítica.

En las páginas que siguen encontrará el lector un resumen de ideas de Kant siguiendo el orden de las dos primeras *Críticas*. Nos ocuparemos, sucesivamente, del problema del conocimiento y del problema de la acción y la vida moral. En la última parte de este capítulo habremos de referirnos a las ideas políticas y sociales.

La Crítica de la razón pura *y el problema del conocimiento*

La *Crítica de la razón pura* se propone establecer los fundamentos así como los límites del conocimiento humano. Es de notar que Kant no es el primero en situar la crítica del conocimiento en el principio mismo de la filosofía. Ya Descartes o el propio Hume habían iniciado una crítica del conocimiento humano y habían colocado la teoría del conocimiento antes de las investigaciones de orden metafísico. Pero la filosofía de Kant es, en este sentido, mucho más radical. Su primera pregunta es ¿qué podemos conocer? Y es que para él, el conocimiento, sus posibilidades y sus límites, van a ser el centro mismo de la filosofía. Kant lo dice cuando, metafóricamente, se compara a Copérnico. De la misma manera que Copérnico colocó al sol en el centro del sistema planetario, Kant sitúa el conocimiento humano y la crítica del mismo en el centro de toda la filosofía. Lo cual no quiere decir que para Kant la totalidad de la vida se reduzca a pensamiento. Quiere decir más bien que antes de poder tratar otros problemas de la vida humana como los de la moralidad, la historia, la religión o las leyes, es necesario deslindar claramente cómo conocemos y hasta qué punto es lícito decir que conocemos.

Hasta que Kant empezó a redactar la *Crítica de la razón pura*, el problema del conocimiento se inclinaba principalmente a la cuestión del origen de nuestras ideas. Para unos, los racionalistas, las ideas eran innatas; para los otros, los empiristas, las ideas eran adquiridas. Kant no quiere caer en una discusión que a su manera de ver carece de solución precisa. Kant no se preocupa por el problema del origen de las ideas. Se ocupa, principalmente, del conocimiento. Y este conocimiento, como lo prueba la ciencia y lo prueba sobre todo la física de Newton, es un hecho incontrovertible. *Tenemos* un conocimiento. Dejemos de disputar acerca de su origen y veamos cuál es el valor y cuál es el límite del entendimiento humano que conoce. Si así lo hacemos veremos que existen campos de la investigación bien delimitados –los campos de las ciencias– donde el conocimiento es válido y es posible. Veremos, por otra parte, que en otro campo también bien delimitado, el de la metafísica, el conocimiento, si deseable, es estrictamente imposible.

Tal es la línea general del pensamiento kantiano en la *Crítica de la razón pura*. Pero si en ella no se plantea el problema del origen de las ideas, se plantea en cambio el problema de las bases de nuestro conocimiento. No hay duda de que conocemos, por lo menos por lo que toca a la ciencia. Pero la pregunta kantiana es ésta: ¿cómo conocemos?, ¿cómo es posible el conocimiento dentro del marco de la ciencia?, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de un conocimiento científico cierto? A plantear este problema dedica Kant las páginas introductorias de la *Crítica de la razón pura*.

Planteamiento del problema

Cuando pensamos, lo hacemos por medio de juicios. Un análisis de las cuatro formas principales de juzgar nos llevará primero a una serie de definiciones de términos y, a través de éstas, a plantear el problema que Kant se proponía resolver.

Nuestros juicios pueden dividirse en los cuatro tipos siguientes: *a priori, a posteriori, sintético y analítico*. Un juicio es *a priori* cuando, si bien puede proceder de la experiencia, *no depende* de la experiencia. Lo que Kant quiere decir es que si bien lo más probable es que los juicios provienen de la experiencia, en cambio muchas veces estos juicios, una vez formados, no dependen de la experiencia que puede darles origen. Sea el juicio $2 + 2 = 4$. Es muy probable que este juicio haya sido aprendido por quien lo pronuncia, es decir que de una manera o de otra, haya sido adquirido. Pero el hecho de que haya sido adquirido es secundario. Lo que importa es ver el valor que tiene el juicio en sí mismo. Cuando pensamos $2 + 2 = 4$, este juicio no depende de nuestra experiencia personal o particular; es una verdad aceptada o aceptable por cualquier conciencia racional. Y en este sentido es independiente de la experiencia subjetiva de quien lo pronuncia. Lo cual nos lleva a una segunda definición del juicio *a priori*. Se trata de un género de juicio a la *vez universal* y *necesario*. Universal, como hemos visto, porque es válido para cualquier conciencia; necesario porque no puede ser de otro modo para ninguna conciencia. Los juicios *a priori*, como los que podemos hacer cuando enun-

ciamos proposiciones matemáticas o principios físicos, *pueden* provenir de la experiencia. En todo caso son siempre *independientes de ella* y, por lo tanto, válidos universalmente y necesariamente.

Un juicio *a posteriori* es, en cambio, un juicio que no solamente proviene y deriva de la experiencia, sino que depende de ella. Si digo "el día es hermoso", este juicio depende de mi experiencia particular y puede muy bien no ser válido para mi vecino. El juicio *a posteriori* es privado, subjetivo, particular y contingente, es decir, válido solamente para quien lo pronuncia en el momento en que lo pronuncia.

La ciencia está construida a base de juicios ciertos, universales, necesarios, de juicios *a priori*: nuestras sensaciones, nuestras aseveraciones cotidianas son, en cambio, juicios inciertos, particulares y contingentes, juicios *a posteriori*.

Hasta ahora hemos considerado dos grados de certidumbre en los juicios de cualquier conciencia humana. Distingamos ahora las relaciones entre el sujeto y el predicado en los juicios y veremos cómo éstos caen en dos géneros: *juicios analíticos* y *juicios sintéticos*.

Un juicio analítico es aquel en el cual el predicado está contenido en el sujeto. Así, el principio de identidad que afirma que "A es A" constituye un juicio analítico o una tautología. También es un juicio analítico "todos los cuerpos son extensos [...] porque no tengo que salir del concepto de cuerpo para hallar en él la extensión."[132] El juicio sintético es aquel en el cual el predicado no está contenido en el sujeto y, por lo tanto, añade algo nuevo al significado del sujeto. "Los juicios de la experiencia como tales son todos sintéticos."[133] En efecto, si digo "este árbol es verde" "o las flores son rojas", ambos juicios son sintéticos ya que ni el predicado "verde" está necesariamente contenido en el término árbol, ni la palabra "rojas" en el concepto flores.

Los juicios analíticos son meras repeticiones que no descubren nada de nuevo en tanto que los juicios sintéticos, al añadir algo nuevo mediante su predicado, son juicios que descubren.

[132] Immanuel Kant, "Introducción", IV, en *op. cit.*
[133] *Loc. cit.*

Si tratamos de combinar los juicios anteriormente descritos, es claro que los juicios sintéticos pueden ser a la vez *a posteriori*, es decir, los juicios sintéticos pueden ser a la vez particulares, contingentes y cuestión de experiencia subjetiva: son por lo tanto tipos de juicios que no nos interesan si nuestro interés está dirigido, como lo está el de Kant, a los juicios formulados por la ciencia. Tampoco pueden interesarnos especialmente los juicios analíticos *a priori*, porque las certidumbres que se reduzcan a una mera repetición no pueden ser tampoco el objeto de la ciencia que, además de certidumbre, busca novedad y descubrimiento.

Si nos preguntamos cuáles son los juicios verdaderamente científicos veremos que son los juicios *sintéticos a priori*. Los juicios que enuncia la ciencia son sintéticos, puesto que la ciencia no se reduce a repetir verdades ya conocidas, sino que trata de describir nuevas verdades. Por otra parte, los juicios científicos son *a priori*, porque buscan la certidumbre y no dejan de ser universales y necesarios. Y ello es verdad, para Kant, no sólo de juicios matemáticos, sino también de los principios de las ciencias naturales. Como Descartes, Kant piensa que un juicio matemático como $7 + 5 = 12$ es sintético ya que el sujeto $7 + 5$ no comprende en sí la noción de 12 que añade por lo menos al sujeto, la idea de unidad.

Si tenemos en cuenta esta serie de definiciones y de relaciones entre los juicios podemos plantear con todo rigor el problema del conocimiento. Digamos, de una vez por todas, que no tenemos por qué ocuparnos del carácter descubridor de los juicios científicos. El desarrollo de las ciencias a través de los tiempos es prueba suficiente de que, de hecho, las ciencias descubren. Sería pues en vano preguntarse si los juicios de las ciencias son sintéticos. El problema que se plantea Kant es éste: a sabiendas de que los juicios de la ciencia descubren, ¿cómo podemos estar seguros de que sus descubrimientos, son ciertos? En palabras más estrictas, *¿cómo es posible que los juicios sintéticos que encontramos en las ciencias sean, a la vez, a priori?*

En suma, el problema es éste: las ciencias descubren, pero este mismo descubrimiento es un descubrir que es necesario y que es universal, un descubrimiento que es válido para toda conciencia posible. Para resolver este problema, Kant tiene que esta-

blecer que los juicios de la ciencia, los juicios sintéticos, tienen fundamentos *a priori* y estos fundamentos hay que buscarlos en la conciencia. La totalidad de la *Crítica de la razón pura* está dedicada a establecer la existencia de fundamentos *a priori* para los juicios que realizan las ciencias. Está dedicada también a mostrar que la metafísica, si bien tiene fundamentos *a priori*, es inverificable.

Decíamos en un principio que Kant quiere establecer cuál es el alcance del conocimiento. Podremos contestar que el conocimiento trabaja en un terreno cierto cuando es conocimiento científico. Decíamos también que Kant quiere establecer los límites del conocimiento. Habremos de ver que los límites del conocimiento humano han de encontrarse allí donde comienza la metafísica. Con lo cual Kant no quiere decir que la metafísica deba hacerse a un lado. Quiere decir, más sencillamente, que la metafísica debe ser hecha a un lado como ciencia.

Si ahora seguimos el plan de la *Crítica de la razón pura*, veremos: *1)* cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en las ciencias matemáticas; *2)* cómo son posibles en las ciencias físicas y *3)* cómo dejan de ser posibles en la metafísica.

La "Estética trascendental": posibilidad de la certidumbre matemática

Con el título de "Estética trascendental", inicia Kant sus análisis acerca de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en las matemáticas y, más generalmente, de la posibilidad de un conocimiento "de todos los principios *a priori* de la sensibilidad".[134] Antes de pasar a establecer los principios de la sensibilidad y de las matemáticas es necesario definir tanto el término *estética*, que será básico para el entendimiento de esta parte de la *Crítica* kantiana, como el término trascendental, que será básico para el entendimiento de la totalidad del libro.

La palabra "estética" tiene en nuestros días una connotación especial. Suele referirse a aquellas teorías que atañen a lo bello y al conocimiento de la belleza o al análisis de las artes. Kant no emplea la palabra "estética" en este sentido, sino en su sentido etimológico y clásico. La palabra "estética" se refiere a la sensibilidad, es decir a la esfera de las sensaciones. La palabra "trascendental" tiene un sentido claro cuando vemos que significa el conocimiento de los modos *a priori* de conocer los objetos. Una filosofía trascendental es, en el sentido kantiano de la palabra, una filosofía que se ocupa precisamente de los principios *a priori* de nuestra manera de conocer. Observemos, simplemente, que Kant, al ocuparse de la conciencia que conoce mediante principios *a priori* no está dedicado a un estudio psicológico. La psicología se ocupa de la conciencia subjetiva de cada individuo. La filosofía trascendental se ocupa de la forma de conocer válida en todo momento para toda conciencia, o, por decirlo con las palabras kantianas, de la conciencia en general.

[134] Immanuel Kant, "Estética trascendental", I, en *op. cit.*

Así definidos los términos, la "Estética trascendental" constituye el análisis de las condiciones *a priori* de posibilidad de nuestro conocimiento sensible. Estas condiciones son dos: las intuiciones de espacio y de tiempo. Quédanos ahora por precisar por qué Kant llama intuiciones tanto al espacio como al tiempo; cómo estas dos intuiciones son *a priori*, es decir universales y necesarias; y cómo, por fin, son garantía de nuestro conocimiento sensible en general y de nuestro conocimiento matemático en particular.

Notemos en primer lugar que cuando Kant habla del espacio y del tiempo no se refiere a los entes reales a los cuales solemos dar este nombre. Evitemos una confusión posible. No es que Kant diga que el tiempo y el espacio reales no existan. Lo que sucede es que Kant no se preocupa de la existencia de ellos, sino más bien de nuestras formas de percibirlos. Cuando Kant habla de espacio y de tiempo, se refiere a las formas en que tanto el uno como el otro se presentan en el espíritu. Y es también en este sentido que Kant establece, en primer lugar, que para el conocimiento, el espacio y el tiempo son intuiciones.

Si la intuición es la presentación inmediata de una idea en nuestra conciencia, tanto el espacio como el tiempo son intuiciones. En todas nuestras sensaciones, en todas nuestras ideas están presentes el espacio, el tiempo o, en la mayoría de los casos, el espacio y el tiempo. Como presencias constantes dentro de la conciencia, el espacio y el tiempo, son intuiciones. Queda por mostrar que son, ambas, intuiciones *a priori*.

Empecemos por la intuición de espacio. Ya hemos visto que una idea será *a priori* cuando sea universal y necesaria. Es indudable que no podemos concebir objetos sin concebirlos en el espacio. Podemos, por otra parte, concebir un espacio puro, vacío por así decirlo, sin que contenga ningún objeto. Si aceptamos esta idea de Kant, resulta de ella que el espacio es una intuición *a priori*. Y lo es, porque sin ella sería imposible concebir los objetos. ¿Cómo concebir el espacio que ocupa este jardín sin previamente tener en la mente la noción de espacio? Lo cual quiere decir que el espacio es necesario y lo es universalmente, para que el espíritu pueda concebir objetos, es decir, que el espacio es no sólo una intuición, sino una *intuición a priori*. Ello no significa que el espacio sea una idea innata. Ya hemos visto que no preocupaba a Kant el problema del origen del conocimiento. Quiere decir, simplemente, que *una vez que tenemos* la intuición de espacio, esta intuición es universal y es necesaria.

Un razonamiento simétrico al anterior puede hacerse en relación al tiempo. Es imposible concebir sucesiones, movimientos, cambios, sin la noción previa de tiempo. No es imposible, como lo hace la física, concebir un tiempo puro. El tiempo, como el espacio, es una intuición *a priori* puesto que él también es necesario y lo es universalmente para que nos sea posible representarnos este tiempo o esta sucesión concreta y precisa.

Ahora bien, al establecer que el espacio y el tiempo son *a priori*, Kant ha establecido: *1)* que toda nuestra sensibilidad tiene fundamentos universales y necesarios; *2)* que las ciencias basadas en las nociones de espacio y de tiempo tienen, igualmente, fundamentos y bases universales y necesarias y sus razonamientos están fundados en principios verdaderos.

Decir que existen intuiciones *a priori* para nuestra sensibilidad es afirmar que todas nuestras sensaciones dependen, en última instancia, de las nociones de espacio y de tiempo. Decir, por otra parte, que las ciencias tienen un fundamento universal en estas dos intuiciones es, más precisamente, afirmar que la geometría fundada en el espacio es posible como "un conocimiento sintético *a priori*".[135] Es afirmar también que la intuición *a priori*

[135] *Ibid.*, II, 3.

de tiempo explica "la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos *a priori* como expone la ciencia general del movimiento, que no es poco fecunda".[136]

Resumamos: las intuiciones del espacio y del tiempo, ambas *a priori*, son las condiciones de posibilidad, no del descubrimiento de las ciencias geométricas o mecánicas, puesto que este descubrimiento es un hecho verificable por el desarrollo mismo de las ciencias, sino de su carácter de exactitud y de verdad universal y necesaria.

Ahora bien, entre el espacio y el tiempo existe esta diferencia: la intuición de espacio se limita a una región relativamente escasa de fenómenos. La intuición de tiempo, en cambio, se refiere a todos los fenómenos, puesto que está presente no sólo como *sentido interno*, como sentido de nuestro propio pensar en el tiempo, sino también en nuestros pensamientos acerca de los fenómenos espaciales mismos. Existe pues, cierta preeminencia del tiempo sobre el espacio o, por lo menos, como habremos de ver más adelante, una presencia constante del tiempo en todas nuestras experiencias y en todos nuestros pensamientos tanto si se refieren al espacio como si no se refieren a él.

Hasta aquí en cuanto a las condiciones de posibilidad del conocimiento intuitivo. Sin embargo, es claro que no pensamos tan sólo mediante intuiciones. De hecho cuando pensamos, cuando piensa cualquier conciencia en general, piensa mediante la trabazón no ya de intuiciones puras, sino de conceptos. A establecer las condiciones *a priori* de posibilidad de nuestro conocimiento conceptual dedica Kant la primera parte de la "Lógica trascendental".

La "Lógica trascendental"

a) Juicios y categorías

Entiende Kant por lógica trascendental aquella parte de la teoría de los conceptos que considera a éstos en toda su pureza, sin mezcla de sensibilidad. "Nuestro conocimiento emana de dos fuentes principales del espíritu: la primera consiste en la capacidad de

[136] *Loc. cit.*

recibir las representaciones [...] y la segunda en la facultad de conocer un objeto mediante estas representaciones."[137] La capacidad a la cual Kant se refiere es, como hemos visto ya, la sensibilidad a la cual se aplican las intuiciones de espacio y de tiempo. La "facultad de conocer" es, en la lógica trascendental, el *entendimiento* o, si se quiere, la facultad de formar juicios *a priori* basados en conceptos.

Ya hemos visto los fundamentos *a priori* de la sensibilidad. Nos queda por ver cuáles son los fundamentos *a priori* de nuestros razonamientos basados en conceptos.

Nuestros razonamientos conceptuales se expresan en juicios. Si establecemos una tabla completa de todas las formas de juicio posibles, si después buscamos la idea general pura, es decir, el concepto o categoría de la cual depende cada uno de los juicios, si por fin demostramos que estas categorías son *a priori*, los juicios que de ellas dependen tendrán también un claro fundamento *a priori*. El procedimiento de Kant en la "Analítica trascendental" –primera parte de la "Lógica trascendental"– es similar al que ya hemos visto en la "Estética". En ambos casos Kant parte de realidades (sensibilidad en la "Estética", tablas de todos los juicios posibles en la "Analítica") para mostrar que existen fundamentos *a priori* para ambas esferas del conocimiento. Estos fundamentos son, en la "Estética", las intuiciones de espacio y de tiempo; son, en la "Analítica", las categorías del entendimiento.

Cuando Kant establece la tabla *completa* de todos los juicios no se propone una tarea imposible. Imposible sería clasificar todos los juicios humanos si nos atuviéramos a los contenidos que son infinitos o, por lo menos, indefinidos en número. Es en cambio posible establecer una tabla completa de las formas de juzgar. Podemos decir "todos los hombres son mortales", "todas las rosas son bellas", "todos los jardines contienen plantas". Los tres juicios difieren en el contenido, pero siguen una misma forma que podríamos expresar: "Todos los *S* son *P*", donde *S* significa el sujeto y *P*, el predicado. Ahora bien, la tabla de los juicios que copiamos inmediatamente contiene, según Kant, todas las formas posibles de juzgar:

[137] Immanuel Kant, "Introducción" a la "Lógica trascendental", I, en *op. cit.*

cantidad (extensión de los juicios)	universales	(todos los *S* son *P*)
	particulares	(algún *S* es *P*)
	singulares	(este *S* es *P*)
cualidad (estructura interna de los juicios)	afirmativos	(todo *S* es *P*)
	negativos	(ningún *S* es *P*)
	infinitos	(todo *S* es no-*P*)
relación (relación entre el sujeto y el predicado en los juicios)	categóricos	(todo *S* debe ser *P*)
	hipotéticos	(si *S*, entonces *P*)
	disyuntivos	(*S* es o *P* o *Q*)
modalidad (grados de verdad de los juicios)	problemáticos	(*S* puede ser *P*)
	asertóricos	(*S* es probablemente *P*)
	apodícticos	(*S* es necesariamente *P*)

Si se dan ejemplos para cada uno de los juicios se verá que no pueden combinarse siempre dentro de un mismo grupo. Un juicio no puede ser, al mismo tiempo, universal y particular, hipotético y categórico, afirmativo y negativo, problemático y apodíctico. Sin embargo, los juicios son combinaciones de juicios de los cuatro grupos o, por lo menos, de tres de ellos. Así, por ejemplo, el juicio "Si todos los hombres son mortales, Sócrates es mortal", es universal por la cantidad, afirmativo por la calidad, hipotético por la relación y apodíctico por la modalidad.

Una vez establecida la tabla de todos los juicios podemos pasar a preguntarnos si, detrás de cada una de las formas citadas de juzgar, existe una idea general, es decir, una categoría o concepto puro. Tomemos por caso el mismo juicio hipotético. Este juicio implica el concepto de causalidad puesto que cuando digo: "Si *P*... entonces *Q*", establezco una relación de causa (simbolizada por *P*) a efecto (simbolizada por *Q*). Kant encuentra que existe una categoría en la base de cada uno de los juicios. Así, al juicio afirmativo corresponderá la categoría de esencia o realidad, idea de realidad sin la cual no podríamos afirmar nada; en la base del

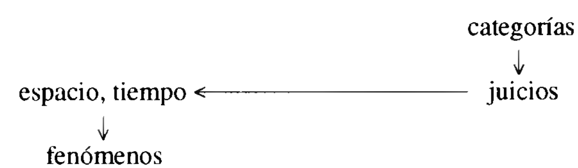
juicio negativo existe la idea de negación sin la cual no podríamos negar nada; en la base del juicio infinito, la idea de limitación; en la base del juicio universal, la idea de unidad. La tabla completa de las categorías correspondientes a cada uno de los juicios es la siguiente:

cantidad	unidad pluralidad totalidad	*cualidad*	realidad o esencia negación limitación
relación	sustancia y accidente causalidad reciprocidad entre agente y paciente		
modalidad	posibilidad o imposibilidad existencia o no-existencia necesidad o contingencia		

Quedan establecidas, por una parte, la tabla de todas las formas de juzgar; por otra, la tabla de todas las categorías correspondientes a cada una de las formas de juzgar. El próximo paso consiste en mostrar que cada una de las categorías es, con respecto al juicio que le corresponde, *a priori*, universal y necesaria.

Aunque la demostración kantiana es a la vez larga y compleja, podemos, para entender su idea principal, reducirla a una sola pregunta: ¿es necesario tal categoría para que sea posible tal juicio? Si la respuesta es afirmativa habremos mostrado que la categoría en cuestión –y el procedimiento puede repetirse con cada una de las categorías– es precisamente *a priori*. Vamos a mostrarla en algunos casos y el lector podrá aplicar el mismo razonamiento a las categorías restantes. Consideremos primero una de las categorías de cantidad y preguntemos: ¿sería posible hacer juicios universales si no tuviéramos en la conciencia la idea o categoría de unidad, si no pudiéramos reducir lo múltiple a una unidad total? La respuesta es claramente negativa y por lo tanto, la categoría de unidad es *a priori* con relación al juicio de tipo universal. Consideremos ahora una categoría de cualidad. Cuando nos preguntamos si es posible pensar afirmativamente sin la idea de esencia o de realidad, vemos que la respuesta es igualmente negativa y que la categoría de realidad es necesaria, es decir *a priori*, con relación al juicio de tipo afirmativo. Si tomamos en cuenta un juicio de relación –como el juicio hipotético– veremos que *necesita* de la idea o categoría de causa y efecto. Si tomamos la categoría de posibilidad veremos que, gracias a ella, podemos llevar a cabo juicios de tipo problemático. En los cuatro casos la categoría es absolutamente necesaria y está universalmente implícita en el juicio correspondiente. En suma, las categorías, como antes las intuiciones de espacio y de tiempo, son formas *a priori*, no ya de la sensibilidad, sino de nuestro modo de reflexionar, es decir, del entendimiento. Vimos que el espacio y el tiempo, sin duda *a priori*, no son por ello ideas innatas. Lo mismo sucede con las categorías. Kant no se preocupa de su origen, que bien podría estar en la experiencia, en la educación o en el conocimiento que obtenemos por oídas. Lo que le importa a Kant es la mente tal como funciona una vez que las ideas están establecidas. Y es precisamente en este sentido que podemos decir que tanto por lo que toca a la sensibilidad –espacio y tiempo– como por lo que toca al entendimiento –categorías– existen en la conciencia, en *cualquier conciencia*, fundamentos universales y necesarios.

Resumamos cómo concibe Kant el conocimiento hasta este punto, de acuerdo con el diagrama siguiente:



Si entendemos por fenómenos todos los datos experimentales que se presenten a la conciencia, podemos decir, desde ahora que pensar es, para Kant, aplicar a los fenómenos, de por sí oscuros, intuiciones claras y categorías que, por medio de juicios, les vienen a dar una forma precisa. Conocer es formar la experiencia mediante las condiciones *a priori* de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento.

Naturalmente Kant pensaba, al escribir la *Crítica de la razón pura*, sobre todo en la ciencia. Pero un ejemplo cotidiano podrá

servirnos para ilustrar el diagrama anterior y las palabras un tanto abstractas mediante las cuales explicamos el diagrama.

Supongamos que acabo de despertar. De momento sólo tendré ante mí una masa caótica de sensaciones. Poco a poco, sin embargo, a medida que despierto, iré situando los objetos en el espacio y en el tiempo y podré formular un juicio, por vago que éste sea. Pensaré, por ejemplo: "Son las ocho y hay sol". ¿Qué implica este juicio? Implica un juicio afirmativo, un juicio singular, un juicio problemático y cada uno de estos juicios implica la correspondiente categoría. Pero este juicio implica también el tiempo –el tiempo en que transcurre el juicio por mi pensamiento, por mi "sentido interno"– y el espacio –la localización del objeto de mi juicio en algún lugar más o menos preciso–. ¿Qué nos muestra el ejemplo? Básicamente que, por una parte, necesitamos, al pensar, un material que podemos llamar experiencia o fenómeno y, por otra parte, una serie de intuiciones y categorías que localizan el fenómeno y le dan forma. *Conocer es construir*. Y para construir necesitamos tanto los materiales –los fenómenos–, como los instrumentos y las ideas –los juicios y categorías–. Por ello Kant puede decir que la experiencia pura, sin ideas, sería ciega, caótica y sin forma, y que el pensamiento sin experiencia sería vacío.

Ahora bien, esta explicación, ya de por sí importante, resulta todavía insuficiente. Por una parte, los filósofos han pensado siempre que debe existir un principio de unidad que todavía no encontramos en la conciencia que Kant describe hecha de intuiciones y de categorías. Por otra, es necesario precisar aún más la relación que existe entre el pensamiento abstracto fundado en las categorías y la experiencia. Lo primero nos conducirá a ver cuál es el centro de unidad, cuál es la síntesis de la conciencia. Lo segundo a establecer, entre las categorías y la experiencia de los fenómenos, lo que Kant llama los "esquemas" de la conciencia.

b) El "yo pienso" y el esquematismo de la razón pura

"El *yo pienso* debe acompañar mis representaciones: pues si fuera de otro modo habría en mí algo representado que no podría pensarse, lo que equivaldría a decir: que la representación es imposible o que por lo menos es para mí igual a nada."[138] En otras palabras, lo que Kant piensa es que no podría haber representaciones –sensaciones, intuiciones o categorías– si no existiera en el pensamiento, en cualquier conciencia en general, un centro que pudiera ordenarlas y sintetizarlas. Este centro es el *yo pienso*. Por otra parte, en las mismas palabras "debe acompañar", está implícita la noción de que no podría existir conciencia de algo sin el *yo pienso*, es decir, que el *yo pienso* es universal y necesario, *a priori*.

[138] *Ibid.*, ii.

Conviene en este punto no confundir el *yo pienso* kantiano con el *cogito* cartesiano o con el "si dudo, existo" de san Agustín. En el caso de éstos, el "yo pienso" o el "yo dudo" implica la existencia. No así para Kant quien, en la *Crítica de la razón pura*, se preocupa por el conocimiento y no por la existencia de lo que conoce o de lo que es conocido. Ya veremos que para Kant no se puede deducir el existir del pensar. Sin embargo, lo que aquí nos importa es señalar sencillamente que el *yo pienso* kantiano no es una noción de existencia sino que se limita al conocimiento puro. El centro de este sol que es la conciencia –para seguir su metáfora copernicana– es precisamente este *yo pienso* sin el cual no podría existir pensamiento alguno.

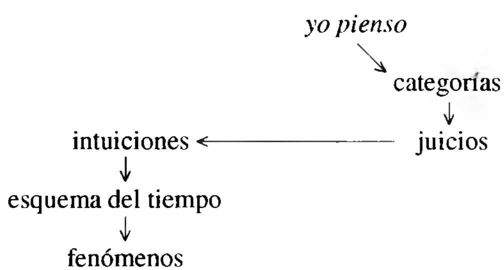
Pero si era importante señalar cuál es el centro ideal de cualquier conciencia que piensa, no lo es menos ver cómo se relacionan las categorías abstractas con la experiencia concreta, con los fenómenos que surgen del "material" que nos otorgan nuestros sentidos.

Hume pensaba que las ideas generales no se aplican en realidad a ningún referente puesto que las ideas son abstractas y los referentes son individuales. La idea general de rosa no correspondía para él a rosa alguna en el mundo. Por lo contrario Kant, que se interesa básicamente en el conocimiento del mundo físico y en la ciencia física que lo estudia, quiere establecer una relación entre las categorías abstractas y la experiencia concreta. Esta relación se establece mediante los esquemas del tiempo.

El tiempo, en efecto, es por una parte una intuición de orden general y abstracto. Pero es, también, una sucesión que se encuentra en nuestra experiencia, es decir, en nuestras sensaciones o, en el lenguaje kantiano, en los fenómenos. El tiempo sirve así como intermedio entre la abstracción del pensamiento y lo concreto de la experiencia fenoménica. Por ejemplo, la categoría de sustancia adquiere vigencia en el mundo de los fenómenos cuan-

do la pienso como *permanencia en el tiempo*; así también la categoría de la esencia (o realidad) adquiere vigencia en el mundo de los fenómenos como "existencia en un tiempo determinado",[139] la categoría de causalidad entra en contacto con los fenómenos y consiste en "la sucesión de la diversidad".[140]

Resumamos, Kant piensa que el conocimiento es posible siempre que exista una experiencia y que esta experiencia no sea considerada como una cosa, sino como un fenómeno (representación de la cosa en la conciencia). La experiencia pura, sin embargo, sería "ciega". Es así necesario *formarla* mediante la aplicación de categorías y de intuiciones de tiempo y espacio aplicables precisamente a esta experiencia. Esta aplicación se hace siempre mediante el esquema del tiempo. Finalmente; no existiría pensamiento alguno sin la presencia de una síntesis de la conciencia que Kant llama el *yo pienso*. De este modo el esquema que dábamos más arriba para la conciencia puede ahora precisarse y completarse mediante el esquema siguiente:



Los juicios sintéticos de la ciencia –sea esta matemática o física– son posibles *a priori* porque están garantizados por el carácter universal y necesario de las intuiciones de espacio y de tiempo, por las doce categorías del entendimiento y, más allá de ambas, por el *a priori* supremo: el *yo pienso*.

c) Imposibilidad de la metafísica

Hasta aquí las condiciones de posibilidad del conocimiento. Pero, como decíamos en un principio, Kant no sólo quiere ver cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento puro sino que quiere también determinar sus límites. Pues bien, es idea kantiana, que el conocimiento termina precisamente cuando la metafísica comienza. Y aun cuando Kant afirma que la pregunta "¿qué puedo esperar?" –pregunta esencialmente metafísica–, estará siempre presente en el alma de todos los hombres, no existe para ella ninguna solución posible dentro de los límites del conocimiento puro o científico. La metafísica no es ciencia.

[139] *Ibid.*, II, i.
[140] *Loc. cit.*

Bien es verdad que los juicios metafísicos –por ejemplo "Dios existe", o "el alma es inmortal" o "el mundo es eterno"– son juicios sintéticos y están basados en categorías e intuiciones *a priori*. Sin embargo, cuando de metafísica se trata, las categorías y los juicios trabajan en el vacío puesto que según Kant no existe ninguna experiencia a la cual puedan aplicarse intuiciones y categorías. Tal es, en esencia, la idea general de la crítica kantiana al conocimiento metafísico. Tal es, precisamente, el sentido de la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno*.

Ya hemos visto que un *fenómeno* es una realidad sensible, un hecho de la experiencia percibida. Los fenómenos no son para Kant cosas sino las representaciones que la conciencia se hace de las cosas. Los *noúmenos* en cambio son, precisamente, cosas o, por decirlo en términos kantianos *cosas en sí*, y en términos clásicos, esencias. Si realmente aceptamos esta distinción entre la conciencia que tenemos y la realidad en sí de las cosas, mal podríamos pasar del conocimiento de los fenómenos a la realidad que está, por así decirlo, detrás de ellos. Naturalmente, Kant no quiere decir que las cosas en sí no existan. Lo que quiere decir es que son incognoscibles porque tratar de conocerlas sería como querer saltar más allá de nuestra propia sombra si por sombra entendemos aquí la conciencia.

Kant muestra con amplísimo detalle esta imposibilidad de la metafísica. Nos limitaremos a considerar tres casos: el del *cogito* cartesiano, el de la existencia de Dios por medio del argumento ontológico y el de la antinomia que implica la discusión acerca de la eternidad o la no-eternidad del mundo.

El *cogito* cartesiano es la forma de revelar la existencia del que piensa. Ahora bien, Kant cree que es posible decir: pienso, luego pienso que existo. Lo que es imposible es saltar de un hecho de la conciencia bien aceptable (yo pienso), a un hecho de la

existencia (yo existo). Y no es que Kant dude en su vida cotidiana de la existencia que le es propia. Lo que Kant dice es que no hay demostración lógica y racional de esta existencia.

Algo parecido puede decirse del argumento que trata de probar la existencia de Dios por la idea de la perfección, argumento que nació con san Anselmo y que Kant bautizó con el nombre de argumento ontológico. El argumento, reducido a su mínima expresión, nos dice que la idea de la perfección revela la existencia de un ser perfecto, la existencia de Dios. Nuevamente aquí Kant piensa que es justificable decir: pienso en la perfección, luego *pienso* en la existencia de esta perfección. Lo que es, para él, totalmente imposible, es pasar del *pensamiento* de Dios, a la existencia de Dios. Y ello, por dos razones. La razón lógica según la cual no podemos saltar de la conciencia de un ser a la existencia de este ser, y la razón experimental que nos dice que el concepto de Dios no se da en la experiencia. Ello no significa que Kant no crea en la existencia de Dios. Veremos que por otros caminos, acaso no tan alejados de la antigua fe cristiana, Kant llega a la existencia de Dios. Dice sencillamente que la existencia divina no es demostrable como lo puede ser un teorema ni comprobable y verificable como lo puede ser una ley física.

Si ahora pasamos al caso de una antinomia, veremos, después de definir la palabra, que no hay conocimiento metafísico de la realidad cósmica. Por antinomia entiende Kant una oposición de puntos de vista. Si podemos probar tanto el pro como el contra de una idea, si podemos probar formas contradictorias de una misma idea, ello quiere decir que la prueba que empleamos es inválida. Tomemos, a guisa de ejemplo, la idea de la eternidad del mundo y veremos cómo según Kant se puede probar tanto que el mundo es eterno como que no es eterno y, en última instancia, que no puede probarse ni una cosa ni otra.

Los filósofos que prueban la eternidad del mundo presuponen que el mundo no tiene principio. Al suponerlo arguyen que si el tiempo tuviera principio habría de empezar en una suerte de no-ser o de vacío. Pero la idea de un tiempo vacío carece de sentido y, por lo tanto, la idea misma de un principio de los tiempos es contradictoria y así el mundo es eterno. Así lo expresa Kant:

> el origen de algo en un tiempo vacío es posible porque ninguna parte de ningún tiempo de este tipo contiene una condición clara de ser con preferencia a la de no ser [...] Por consiguiente, muchas series de cosas pueden tener un comienzo en el mundo, pero el mundo mismo no puede tener un principio y es, por lo tanto, con referencia al tiempo pasado, infinito.[141]

Pero si unos pueden probar que el mundo es eterno, otros en cambio pueden probar que tiene un principio en el tiempo. Éstos argüirán diciendo que la sucesión de una serie infinita es imposible y que, por lo tanto el mundo ha de haber sido creado.

Los dos argumentos parecen tener validez lógica. Pero como son contradictorios entre sí deben ser rechazados ambos.

Las demás antinomias kantianas siguen el mismo procedimiento de oponer pruebas contradictorias y por lo tanto inaceptables. Tal es el caso de quienes afirman que cualquier parte del mundo está hecha de partículas simples contra aquellos que arguyen que el mundo no está hecho de sustancias simples o de quienes afirman que hay en el mundo un principio de libertad contra aquellos que niegan la existencia de la libertad física o, por fin, el de quienes arguyen que el mundo demuestra la existencia de un ser divino necesario contra aquellos que prueban que el mundo no implica la existencia de Dios.

En resumidas cuentas, ni la psicología racional –parte de la metafísica que se ocupa del alma– ni la teología racional –parte de la metafísica que se ocupa de Dios– ni la cosmología racional –parte de la metafísica que se ocupa del universo– entrañan pruebas claras.

La metafísica es imposible como conocimiento. Sin embargo las cuestiones metafísicas existen de hecho en nuestra conciencia y nos atosigan y nos angustian. Ya hemos visto que es imposible dar respuestas científicas a las preguntas metafísicas, aquellas preguntas en las cuales va de veras nuestro ser. Ello no quiere decir ni que las preguntas dejen de existir ni que, por otro camino, el de la moral, Kant no llegue a establecer principios metafísicos como bases del comportamiento humano. Tal es el tema central de la *Crítica de la razón práctica*.

[141] Immanuel Kant, "Dialéctica trascendental", II, ii, en *op. cit.*

La Crítica de la razón práctica *y el problema de la fe y la razón*

El análisis que Kant lleva a cabo en la *Crítica de la razón pura*, nos ha mostrado las posibilidades y los límites de la razón especulativa. Pero no todo en el hombre es ciencia o especulación. Si por un lado era necesario contestar a la pregunta, ¿qué podemos conocer?, es igualmente importante contestar a las dos preguntas: ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar? La primera es, a las claras, una pregunta moral; la segunda una pregunta metafísica. El sentido de la *Crítica de la razón práctica* es precisamente éste: partir de los hechos de la vida moral para ver cuáles son los fundamentos metafísicos de la conducta. La razón, que en un primer lugar hemos aplicado al conocimiento, se aplica ahora a la acción, a la conciencia moral y a los principios de la conciencia moral.

Los juicios morales, que se presentan siempre bajo la forma de una obligación, son imperativos. Nos dicen lo que *debemos* hacer. Nos podrán decir, por ejemplo, "debes amar al prójimo como a ti mismo" o "debes ir a la escuela". En todo caso se presentan como formas de la voluntad expresadas mediante juicios *imperativos*. Pues bien, es idea de Kant que las filosofías clásicas suelen hacer depender estos imperativos morales de juicios de existencia que en sí mismos nada tienen de morales o de inmorales. Y ello sucede tanto en las morales hedonistas y empiristas como en las morales eudemonistas y metafísicas. Las primeras, por ejemplo, la moral de Epicuro, parten de lo que *sucede de hecho* en la naturaleza para decirnos qué es lo que *debemos* hacer en la acción. Si somos seres sensibles, dirá Epicuro, ello quiere decir que debemos buscar el placer. Las segundas, por ejemplo, la moral de Platón, nos dirán qué *es* el mundo de la metafísica y, al ver que las ideas son racionales y que el mundo de las ideas es nuestro modelo, nos dirán que debemos comportarnos según la razón. Kant considera que ninguna de estas dos formas de la moralidad es justificable. Ambas parten de lo que *es* para conducirnos a una idea de lo que *debemos* hacer. Ambas son lo que Kant llama morales *heterónomas*, es decir, morales dependientes de algo que no es moral. Esta dependencia, además de ser moralmente falsa está basada en una deducción lógica falaz. Kant afirma, en efecto, que

no es posible deducir un juicio de valor de existencia, que *no es posible decir lo que debe hacerse a partir de lo que se hace de hecho*. De lo que *es* podemos deducir lo que es, pero no lo que *debe ser*.

Por ello Kant opone a las morales heterónomas la moral autónoma, la moral que solamente se basa en los juicios propiamente morales. Por decirlo con Kant, "la *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conforme a ellas".[142]

La moral de Kant se basa únicamente en los principios morales de la voluntad y del deber. Sus principios nunca serán de la forma: *haces esto luego debes aquello*, sino simplemente, *debes porque debes*.

Una segunda distinción es necesaria para acabar de aclarar la autonomía de la moral kantiana, fundada en una voluntad libre: la distinción entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos. Kant nos da razones lógicas y morales para rechazar del terreno de la moral los imperativos hipotéticos y aceptar únicamente los imperativos categóricos.[143]

Un imperativo hipotético es aquel que depende de una hipótesis primera para llegar a una obligación como resultado. Puedo pensar que si robo iré a la cárcel y por lo tanto no debo robar. Cuando así pienso estoy pensando de acuerdo a un imperativo hipotético. Los imperativos hipotéticos son moralmente dudosos, puesto que no se basan en la moral sino en la práctica más inmediata. Formal y lógicamente son heterónomos. Parten en efecto de la verificación de un hecho (*si* robo, iré a la cárcel) para llegar a un juicio de valor. Tanto formalmente como moralmente, los imperativos hipotéticos sufren de todos los defectos que sufrían las morales heterónomas.

De ahí que solamente sea válido moralmente el imperativo categórico, en el cual se anuncia la moral autónoma fundada en la libertad de la voluntad y en la ley del deber moral puro.

[142] Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. de Manuel García Morente, Victoriano Suárez, Madrid, 1a. parte, I, i, 4.

[143] Es necesario recordar que Kant fue formado dentro de la escuela religiosa que llamamos pietismo y que el pietismo fue una escuela de moral extraordinariamente rígida. Claro que la moral de Kant no es totalmente pietista, puesto que los pietistas daban importancia primordial a los actos y Kant, como veremos, a las intenciones. Sin embargo, su afirmación de una moral extremadamente rigurosa puede tener raíces en el pietismo en que fue educado durante su infancia y su primera juventud.

El imperativo categórico, base de toda la moral kantiana, se enuncia en estos términos:

"Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal."[144]

Este imperativo es claro si se precisa lo que Kant entiende por la palabra *universal*. Recordemos, brevemente, a Rousseau. Rousseau distinguía, en lo político, la voluntad de todos de la voluntad general, por la cual entendía la voluntad racional de los hombres. Pues bien, cuando Kant habla aquí de "legislación universal" entiende prácticamente lo mismo que Rousseau por "voluntad general". No se trata de una voluntad de las mayorías. Se trata de la voluntad afirmada por la razón que es común a todos los hombres. El imperativo categórico, sin duda influido por las ideas de Rousseau, establece que la acción moral ha de estar basada en la voluntad racional y que las máximas que podamos darnos han de depender del valor universal que debemos darles.

Basada en la pura noción del deber y de la voluntad, la moral kantiana no hace concesiones. De ahí que una persona no pueda ser juzgada por sus actos sino por sus intenciones. Solamente la voluntad es buena o es mala. Los instintos, las emociones, las cosas de la naturaleza no son buenas ni son malas. Son indiferentes. Solamente la voluntad puede ser realmente buena. Y la voluntad depende de nuestras intenciones. De ahí que Kant pueda afirmar que nada es bueno sino una buena intención. Juzgar los actos morales por sus resultados nos conduciría a una serie de ambigüedades. Es posible que una persona haga un mal –matar sin querer, por ejemplo–, sin tener la intención de hacerlo. Esta persona será inocente. Es también posible que un asesino, sin quererlo, haga un acto benéfico. De hecho lo que Kant nos dice es que los actos son heterónomos, pertenecen al reino de lo que es y la moral depende de un imperativo categórico, de un puro *deber ser* de la voluntad.

Hasta ahora nos hemos mantenido en el campo de la moral pura. No es posible hacerlo de manera indefinida. La moral presupone, como condiciones universales y necesarias, como condiciones *a priori*, tres postulados metafísicos que nos conducen a contestar radicalmente las dos preguntas kantianas: ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?

[144] *Ibid.*, I, ix, 7.

Es indispensable entender que estas condiciones son tres postulados metafísicos, tres verdades indemostrables, pero necesarias. Así, cuando Kant llega a determinados problemas metafísicos no se contradice a sí mismo, no está en contra de sus propias ideas tal y como fueron expuestas en la *Crítica de la razón pura*. Lo que Kant afirma es que aquí existen tres principios metafísicos necesarios e indemostrables: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

Es necesario postular la libertad porque de hecho no podría existir una voluntad ni podría, por lo tanto, existir una vida moral, si la libertad no existiera. Pero si la libertad "nos es atribuida, nos traslada a un orden inteligible de las cosas".[145] Y es que la libertad no es un hecho natural. Si se recuerda la tabla de las categorías de la *Crítica de la razón pura*, se verá que la libertad no aparecía como principio de determinación de los hechos. Por el contrario, la categoría que allí aparecía era la de la causalidad que guía a todos los fenómenos naturales. La libertad nos conduce así a un reino distinto del reino de los hechos, a un reino metafísico, a un orden "inteligible".

El ideal de la moral kantiana es el de la santidad, una santidad en las acciones que es obediencia a la ley interna del imperativo categórico. El orden de la santidad es pocas veces realizable en este mundo. De hecho, lo que somos no limita nuestra capacidad de deber ser. De ahí el segundo postulado metafísico que condiciona la moral kantiana: el postulado de la inmortalidad del alma. Si la ley moral indica un idea difícil de cumplir en esta tierra, indica también una existencia donde podremos vivir sin trabas, de acuerdo siempre con nuestro deber: tal es el mundo de la inmortalidad del alma.

Nuestra vida, por fin, es un constante desgarramiento, un desgarramiento entre aquello que de hecho somos y aquello que nuestra voluntad nos impele a deber ser. La filosofía misma de Kant es una clara muestra de esta división interna del hombre. Por una parte en la *Crítica de la razón pura* Kant ha expuesto

[145] *Ibid.*, I, i, 1.

cuál es el modo de *ser* de nuestro conocimiento. Este *modo de ser no coincide con el modo del deber ser* de la *Crítica de la razón práctica*. De ahí el último postulado de la moral kantiana. Si en este mundo el hombre vive una vida conflictiva entre lo que es y lo que debe ser hay que encontrar la síntesis de la vida humana en un ser que al mismo tiempo es deber, en un Dios que reúne en su esencia al ser y la voluntad. Dios es el ser que es siempre lo que debe ser y el deber ser que siempre es. Ser de pensamiento y de voluntad, el Dios kantiano, a pesar de un más extremado rigorismo, nos recuerda al Dios de Duns Escoto, hecho principalmente de voluntad, si bien, en este caso, de voluntad de amor.

La moral kantiana tiene una clara primacía con respecto al conocimiento puro: primacía por cuanto la acción ha sido aceptada siempre como aquello que de más importante acontece realmente en la vida; primacía, sobre todo, por cuanto a través de la moral se encuentra la razón de ser de la vida y la síntesis, en Dios, de aquello que somos y aquello que debemos.

Esta primacía de la razón práctica obedece a un motivo que hemos encontrado a lo largo del pensamiento cristiano: el conflicto entre la fe y la razón; Kant separa la fe de la razón, nos dice que la razón es puramente conocimiento referido al mundo de las ciencias. La fe, que parte de los imperativos morales, nos conduce a Dios. Pero esta fe kantiana no es un acto ciego. Kant quiere ver en ella una "fe racional pura".[146] En conjunto, la filosofía de Kant se inclina al fideísmo, a enaltecer la fe por encima de la razón pura, si bien su fideísmo pretende al mismo tiempo ser racional y ser una respuesta al orden racional dentro del dominio y la esfera de la acción de los hombres.

La acción humana se manifiesta, en lo individual, como necesidad de seguir la ley del imperativo categórico y de los postulados de la metafísica. Se manifiesta, también, en lo social, lo que toca a los pueblos, dentro de la historia. La filosofía kantiana de la historia es importante en sí. Es importante, además, para acabar de ver con claridad las relaciones entre la moral ideal que Kant anuncia en la *Crítica de la razón práctica* y el *hecho* moral que se da en la comunidad histórica de los hombres.

[146] *Ibid.*, II, ii, 5.

La historia y la paz perpetua

Es acaso en su filosofía de la historia donde Kant se muestra más claramente como hombre de su tiempo, como hombre de la Ilustración. "La Ilustración, escribía Kant en 1784, es la liberación del hombre de su culpable incapacidad." Y, añadía, "para esta Ilustración no se requiere más que una cosa, libertad".[147] Pero Kant va más lejos que la mayoría de los enciclopedistas y de los filósofos ilustrados de principios del siglo. Para él la noción básica que nos permite entender la historia es la de progreso. Es verdad que para Kant el hombre solamente puede realizarse de manera plenaria en el mundo de la inmortalidad con que culmina la *Crítica de la razón práctica*. Lo es también que el hombre se realiza en la historia. Esta realización es un progresivo descubrimiento de la libertad humana y la historia es para Kant, como lo ha visto Jean Lacroix,[148] lo que prepara a la naturaleza para que se someta a la libertad. En la historia se unen los hechos y los acontecimientos –parte del mundo de los fenómenos– y la moral convertida en ley de la naturaleza social. Como Rousseau, Kant quiere transformar la sociedad, de un hecho natural en un principio de derecho. La filosofía de la historia de Kant es una reflexión sobre el progreso de la legalidad y del derecho para llegar a concebir, a través de las luchas que acabarán por unir a los hombres, una comunidad humana de tipo federal en la cual se habrá de realizar, hasta donde ello es posible en términos humanos, la felicidad unida a la legalidad. Kant es optimista en cuanto a la evolución de la especie humana. Y si el ideal es total y muchas veces irrealizable, el ideal práctico de la sociedad es realizable en el curso de la historia. Su fin es la "paz perpetua". Si, por otra parte, la moral, que es absoluta, no admite ya progreso, la historia, que es relativa, admite un progreso que para Kant es mejor en cuanto es más ilustración y mayor realización de la libertad entre los hombres. Escribe Kant: "En los hombres [...] aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de la razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos."[149]

[147] Immanuel Kant, "¿Qué es la Ilustración?", en Eugenio Ímaz (trad.), *op. cit.*, p. 25.
[148] Jean Lacroix, *Histoire et mystère*, Casterman, París, 1962.
[149] Immanuel Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en Eugenio Ímaz (trad.), *op. cit.*, p. 42.

La síntesis kantiana

Indicábamos desde un principio que de vez en cuando la historia de la filosofía presenta grandes síntesis del pensamiento que a la vez reúnen los materiales y acarreos de las filosofías pasadas y anuncian ya a las filosofías del futuro.

En la filosofía de Kant, por lo pronto, vienen a desembocar las ideas fundamentales tanto del empirismo como del racionalismo, tanto de las filosofías del Estado del siglo XVIII, como las ideas morales que apuntaban ya en Rousseau. A la síntesis kantiana habrá de seguir la síntesis, sin duda más ambiciosa y más consciente de ser una síntesis, que escribió Hegel. La filosofía moderna, después de Hegel, como ya sucedió en Grecia después de Aristóteles, como sucedió también en la Edad Media y el Renacimiento después de santo Tomás, será una época de novedades. Será también una de estas épocas en que las grandes síntesis se desintegran, una de estas épocas en las cuales los filósofos tienden a considerar que la parte es el todo, una época a la vez destructora de las síntesis pasadas y, probablemente, indicadora de nuevas síntesis que el futuro habrá de darnos y cuya característica exacta es todavía imposible predecir. Pero antes de pasar a la desintegración de la gran síntesis del idealismo alemán (Kant y Hegel), es necesario precisar el sentido del pensamiento romántico y, hasta donde se puede en palabras introductorias, el sentido de la síntesis hegeliana.

Obras de consulta

BRÉHIER, ÉMILE, *Histoire de la philosophie*, vol. II, Alcan, París, 1938, pp. 507-570.

CRESSON, A., *Kant, sa vie, son œuvre*, París, 1955.

COPLESTON, Frederick, *History of Philosophy*, vol. VI, Burns and Oats, Londres, 1960, pp. 180-440.

DILTHEY, W., *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951. [Breviarios, 50.]

GARCÍA MORENTE, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, Tucumán, 1941.

ÍMAZ, Eugenio, "Introducción a Kant", en *Filosofía de la historia*, El Colegio de México, México, 1941.

KÜLPE, O., *Kant*, Labor, Barcelona, Buenos Aires, 1925.

LACROIX, Jean, *Histoire et mystère*, Casterman, París, 1962.

LISSER, Kurt, *El concepto del derecho en Kant*, Cuadernos del Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ROMERO, Francisco, *Historia de la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959. [Breviarios, 150.]

CUARTA PARTE

HEGEL Y LA CAÍDA DEL IDEALISMO

I. Fichte y Schelling

El pensamiento que transcurre de Kant a Hegel tiene, aparte de su valor intrínseco, la importancia de hacernos asistir al paso de una filosofía del conocimiento y la vida moral, como la kantiana, a una filosofía dialéctica y metafísica como la hegeliana.

La riqueza del pensamiento alemán a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX –romanticismo, idealismo, formas renovadas de misticismo– no nos permite insistir en cada uno de los pensadores de la época.[1] Sírvanos de puntos de referencia las obras de Fichte y de Schelling.

Fichte

Johann Gottlieb Fichte nace en Rammenau (Sajonia) en 1762. De familia muy pobre, encuentra un protector en el barón von Miltitz gracias al cual estudia en la escuela Pforta –más tarde habrá de estudiar en ella Nietzsche–. Después de residir en Zürich donde es preceptor visita a Kant en Königsberg. Cuando se edita su *Ensayo de una crítica de toda revelación*, el público cree que se trata de una obra de Kant. Cuando éste aclara que el autor es Fichte, la celebridad del joven filósofo queda establecida. A ello contribuye también la amistad de Fichte con Goethe, quien lo recomienda como profesor en la Universidad de Jena. Fichte, como Goethe, afirmaba que el principio de toda realidad es la acción. La filosofía de Fichte queda estrechamente emparenta-

[1] Para apreciar esta riqueza piénsese en los nombres de Goethe, Schiller, Novalis, Hölderlin, Lichtenberg, Moritz, los hermanos Schlegel, Hamman, todos ellos en la raíz misma del romanticismo y del idealismo.

da con el activismo romántico aun cuando Fichte se declara enemigo de los románticos en cuanto tales. En 1807, ya profesor en Berlín después de haber sido acusado de ateísmo en Jena, escribe, contra Napoleón, los célebres *Discursos a la nación alemana*. Muere Fichte en Berlín en el año de 1814.[2]

La obra de Fichte es extremadamente compleja. No es acaso igualmente complejo el contenido de esta obra. En toda filosofía se trata de llevar a cabo, por decirlo con Fichte, una *opción inicial*. Puede el pensador optar por el "dogmatismo" –término bajo el cual entiende tanto el spinozismo como el realismo– o puede optar por el idealismo. Si opta por el primero se somete a la necesidad de los hechos naturales y prefiere la necesidad a la libertad; si opta por el idealismo se decide a tomar el camino de la libertad. Escribió alguna vez Fichte que el modo en que se filosofa indica el tipo de hombre que se es. La "inclinación y el interés" llevaron a Fichte a escoger una filosofía de la acción, de la libertad y de la liberación de la conciencia.

Buscar el fundamento de la filosofía es, para Fichte, buscar algo indemostrable puesto que se trata precisamente de un fundamento absoluto. Este fundamento es el Yo. No se trata sin embargo, de un Yo individual; no se trata de un Yo que puede alcanzarse mediante la introspección. Es un Yo universal, fundamento de toda experiencia precisamente porque está "más allá de toda experiencia".[3] No se trata tampoco de un principio lógico. Es cierto que el Yo es igual al Yo idéntico a sí mismo; pero el principio de identidad ($A = A$) no condiciona este fundamento absoluto sino que es más bien su resultado. El Yo absoluto de Fichte es pura libertad; es también acción pura. De este Yo absoluto derivan las conciencias particulares. A la tesis fundamental del Yo responde una antítesis: el no-Yo, o, si se quiere, el mundo. Este segundo principio antitético tampoco es demostrable: su existencia precede al principio de contradicción. La síntesis de este movimiento dialéctico son los seres particulares: este yo particular ante este no-yo concreto: la relación hombre-mundo.[4] En última instancia Fichte afirma que el mundo es la resistencia necesaria para que se realice la libertad de la conciencia, dentro de los límites de la moralidad.

[2] Aparte de las citadas, las obras principales de Fichte son: *Fundamentos para la totalidad de una teoría de las ciencias* (1793), *Sistema de ética* (1798), *La vocación del hombre* (1800) y *El estado comercial cerrado* (1800).

[3] Johann Gottlieb Fichte, primera "Introducción", en *Fundamentos para la totalidad de una teoría de las ciencias*, I.

El método de Fichte anuncia ya el método dialéctico que veremos madurar en Hegel. Pero si Hegel se interesó sobre todo por una síntesis total del universo, Fichte pretende alcanzar una síntesis de la vida moral.

Ya hemos visto que el Yo absoluto pone la existencia del yo finito ante la existencia del no-yo finito. Filósofo de la actividad, Fichte afirma la existencia de la libertad y de la voluntad –una voluntad que habremos de ver desarrollada en sus últimas consecuencias tanto en Schopenhauer como en Nietzsche–, una voluntad moral que, como la voluntad kantiana, escapa a todas las heteronomías y se funda en el sentimiento inmediato de lo justo. En un sentido muy preciso es el hombre reflejo de Dios. Si por Dios se entiende "la voluntad eterna", el hombre es el ser en el cual, contra los obstáculos de la naturaleza, ha de realizarse lo eterno de la voluntad. "Solamente mi voluntad es la fuente de la vida verdadera y de la eternidad."[5] La vida humana consiste en vivir intensamente nuestro yo voluntario ante un mundo que le resiste; consiste también en sobrepasar este yo y trascenderlo en Yo absoluto que, en sus últimas obras, Fichte equipara con Dios. Nuestro mundo nos vela la realidad absoluta; "mi fe –escribe Fichte– mira más allá de este velo".[6]

Cuando Fausto medita en su estudio, quiere "traducir" la frase de san Juan evangelista: "En el principio era el Verbo" y encuentra solamente dos traducciones aproximadas: "En el principio era el espíritu." Pero, ¿es el espíritu "el que lo crea y conserva todo"? "En el principio era la fuerza." Pero algo le dice a Fausto que no es éste el sentido de las palabras. La tercera traducción es también la única traducción exacta: "En el principio era la acción." Y es esta acción en el yo contingente, es esta acción en el Yo absoluto la que busca, detrás de los velos de las apariencias, Fichte. Su filosofía no es ya la del ser ni menos la del acto puro; es ya la filosofía –romántica a pesar de Fichte– de la movilidad.

[4] La idea de una dialéctica se encuentra en Kant cuando afirma que el juicio que aparece en tercer término es la síntesis de los que lo preceden. Así la infinitud en la síntesis de la afirmación y la negación.

[5] J. G. Fichte, "La fe", en *La vocación del hombre*, III.

[6] *Loc. cit.*

Schelling

Muy distinto, ya totalmente atado al pensamiento de los románticos. está el pensar de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Cierto, Schelling era más joven que Hegel; cierto también que, precocísimo, su obra antecede en buena parte a la de Hegel.

Nacido en 1775, amigo de Goethe, Novalis, Hegel, Hölderlin y Schiller, es conocido y célebre a los veintidós años cuando ya ha escrito cinco exposiciones de su filosofía. Su pensamiento se acerca al de Friedrich von Schlegel y también al de los místicos, como Jakob Böhme, o los románticos como Novalis. Decía Novalis: "La esencia del romanticismo es dar cuenta del absoluto." No era otra la intención de Schelling. Después de 1797 se suceden sus libros, entre los cuales hay que señalar muy especialmente la *Filosofía del arte* (1802) y la *Filosofía de la mitología* (obra póstuma). Cuando muere Schelling en 1854 su huella ha sido decisiva tanto en el romanticismo como en el idealismo de Alemania.

Cercano a los neoplatónicos, a Giordano Bruno, a los alquimistas, los herméticos y los místicos, Schelling desarrolla una filosofía que tiene por esencia, a pesar de sus variadas expresiones, la intuición de la naturaleza. La naturaleza o el absoluto son la identidad del sujeto y el objeto, lo fundamental, vivo y sustancial (el *Grund*, la base de un universo que es Dios y es también evolución de Dios en el mundo). El absoluto se nos presenta bajo la forma de dos potencias: el espíritu y la materia, que no son otra cosa que el absoluto mismo manifestado. La expresión más allá del absoluto –cuerpo y espíritu al mismo tiempo–, se encuentra en el arte donde se unen y pactan materia y espíritu. El lenguaje mítico –algo como en Vico– es el lenguaje de los pueblos. A la mitología pagana siguió la desmitologización cristiana. Schelling espera, como lo esperaba F. Schlegel, una pronta y renovada mitología.

Panteísta, de un panteísmo dinámico y dialéctico, Schelling piensa, sobre todo el "último" Schelling, que Dios se desarrolla a partir del germen primitivo. Dios mismo, unión del ser y del no-ser, crea sucesivamente la naturaleza (la tesis), el espíritu (la antítesis) y el alma del mundo (síntesis final de Dios y mundo). A estos tres momentos de la divinidad misma obedecen tres formas de la religiosidad: el politeísmo –forma de religión natural–, el cristianismo –forma de la religión sobrenatural– y la filosofía aliada al arte –forma de religiosidad definitiva– y ya totalmente hecha espíritu.

En su conjunto[7] la filosofía de Schelling es poco sistemática. Sobre todo en sus últimas obras, Schelling, como lo ha visto Bréhier, "cuenta" más que prueba. Su valor es, sobre todo, de orden poético. Su influencia en la dialéctica hegeliana es, sin embargo, definitiva. En buena medida Hegel vendrá a poner cuenta y razón en el mundo inspirado, si bien poco preciso, que trató de "contar" Schelling.

II. La síntesis hegeliana[8]

La vida de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) transcurre en pleno periodo romántico. No hay que esperar sin embargo de su obra manifestaciones románticas en el sentido que, con demasiada generalidad, suele darse a este término. Si el romanticismo se manifiesta a veces por su carácter irracional, la filosofía de

[7] Para los detalles de la filosofía de Schelling habría que tener en cuenta su propia evolución constante. En sus inicios Schelling busca un principio natural de la evolución (el oxígeno, comparable al mercurio de los alquimistas); más tarde está influido por la oposición Yo *vs.* no-Yo de Fichte. A partir de 1801 (*Exposición de mi filosofía*) sus ideas se vuelven más claramente panteístas hasta culminar en un devenir de Dios mismo en *Las edades del mundo* (1815).

[8] Debo advertir que la filosofía de Hegel es en algunos de sus libros la más difícil que se ha escrito. Su oscuridad es muchas veces el resultado de una riqueza extremada de ideas; en otras ocasiones es sencillamente falta de claridad. Quien desee empezar a leer a Hegel deberá por lo pronto evitar la lectura de la *Ciencia de la lógica* y aun de la mayor parte de la *Fenomenología del espíritu*. El lector que quiera iniciarse en la filosofía de Hegel podrá tener una impresión clara del conjunto de la filosofía hegeliana si empieza con la lectura de la "Introducción" a la *Filosofía de la historia*, a la cual podrá añadir la *Estética* y, en la forma resumida que le da Hegel a sus ideas, las partes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que se refieren al espíritu objetivo y al espíritu absoluto. Debo advertir también que el resumen que aquí se presenta es, ante una filosofía formidablemente compleja, una suerte de esquema que sólo pretende presentar la obra de Hegel sin entrar en los detalles, riquísimos, pero complejísimos. Sobre la filosofía de Hegel recomiendo especialmente: Benedetto Croce, *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel* y Jean Hyppolite, *Logique et existence*. Para quien desee lanzarse al estudio más profundizado de la *Lógica* hegeliana, será muy útil la detallada guía que con el título de *A Study of Hegel's Logic* ha publicado G. R. G. Mure.

Hegel es, a fin de cuentas, una filosofía de tendencia racionalista; si el romanticismo equivale en algunos casos a sentimentalismo, la filosofía de Hegel es todo lo contrario de sentimental; si el romanticismo se concibe como una rebelión contra el método, la filosofía de Hegel es, en cambio, una filosofía especialmente metódica y dedicada a encontrar un método.

Es muy probable, sin embargo, que ni el irracionalismo, ni el sentimentalismo ni la ausencia de método ni otras cualidades como el exotismo o la rebeldía sean típicas del romanticismo. Como todo movimiento humano, el romanticismo es complejo en sus manifestaciones. Tan romántico es Victor Hugo como puede serlo Stendhal, tan románticos también Byron como Beethoven, Hölderlin como Goethe. Los románticos suelen tomar posiciones distintas frente a un mismo género de problemas. De ahí que el romanticismo deba buscarse más en una temática de época y en una serie de estímulos que en una coincidencia de actitudes. También el Renacimiento es, a pesar de elementos coincidentes, una época en la cual pueden presentarse las actitudes más opuestas: del escepticismo de Montaigne al panteísmo de Bruno, de la *philosophia Christi* al pensamiento de la Reforma. De hecho, cualquier época y en especial cualquier movimiento de ideas se define más por el *clima* en que viven sus escritores, artistas y filósofos que por una reacción unánime al mismo clima.

Si buscamos este clima común a todos los románticos veremos cómo Hegel, en quien hay elementos de clasicismo como puede haberlos en Goethe, es hombre de su tiempo y parte muy a menudo de la atmósfera misma del romanticismo.

El romanticismo es, por una parte, una forma cultural que obedece a un mundo en movimiento. Cuando Fausto dice "En el principio era la acción", está definiendo una de las coordenadas básicas de todo el movimiento romántico. De ahí que parezca justa la distinción establecida por W. H. Auden en *The Enchafèd Flood*. El clasicismo, piensa Auden, puede simbolizarse en la casa, en el equilibrio y la medida de lo que está establecido de una vez por todas; el romanticismo podría simbolizarse por el barco, por el espíritu de movimiento, de cambio, que a veces resulta en espíritu de aventura, otra en espíritu de nostalgia por el pasado, pero siempre parte de la idea y del sentimiento de que el universo y el hombre en el universo están de paso y que la naturaleza de todas las cosas es ante todo histórica. En este primer sentido de la palabra, Hegel es romántico. Toda su filosofía está dedicada a encontrar un método que explique el movimiento; toda ella es una filosofía en movimiento que quiere responder al hecho móvil de la realidad tanto física como espiritual.

Ha hecho notar Jacques Barzun[9] que el romanticismo es, frente a la disolución de los valores que establece el siglo XVIII, una época que busca soluciones. Naturalmente estas soluciones pueden ser de muy diverso tipo: idealistas o realistas, reaccionarias o revolucionarias. Siguen siendo, en todo caso, intentos de solución. Si es verdad que este espíritu constructivo define por lo menos a los románticos de la primera época, Hegel es sin duda uno de los grandes románticos. Su filosofía pretende no sólo dar una solución posible a los problemas del hombre. Pretende dar una solución definitiva, última síntesis de la historia a la cual vienen a desembocar las filosofías, las creencias, las formas artísticas del pasado. Y es en este sentido muy preciso que la filosofía de Hegel se presenta como la síntesis, la *summa* de los tiempos modernos. Su filosofía es una filosofía del movimiento y de la acción en la lógica, en la naturaleza y en el desarrollo del espíritu; es también una filosofía de la identidad que piensa encontrar en un principio superior la unión de los opuestos y la estabilidad última de todo lo que se mueve, se altera y cambia. Tal es el sentido del método dialéctico que encontramos tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en la *Lógica*, tanto en la *Estética* como en la *Filosofía de la historia*. Al mostrarnos la movilidad de todas las cosas, del pensamiento a la naturaleza y de la naturaleza a la religión y la filosofía, Hegel pretende mostrarnos la profunda unidad que existe entre ellas. Por decirlo en los términos que usaba Auden, la tentativa de Hegel consiste en hacer del barco una casa.

El método dialéctico

El método dialéctico es el que Hegel emplea a lo largo de toda su filosofía para determinar el movimiento. La dialéctica es así un

[9] Jacques Barzun, *Classic, Romantic and Modern*, Anchor, Nueva York.

método dinámico que responde a la dinamicidad de los pensamientos, las tendencias espirituales y culturales de los hombres. Desde el punto de vista formal, el método dialéctico consiste en afirmar, revolucionariamente, que la verdad no surge de la identidad, sino de la oposición y aun de la contradicción. Si establecemos una tesis *A*, esta tesis, analizada a fondo, dará lugar a su antítesis no-*A*, la cual, a su vez, analizada a fondo, volverá a remitirnos a *A*. En la filosofía clásica esta oposición de términos que nos remiten uno a otro era una simple y llana contradicción. Para Hegel, de la oposición de dos términos surgirá un tercer término (la síntesis), en la cual *A* y *no-A* vendrán a reunirse para adquirir sentido y para dar lugar a una nueva realidad o un nuevo concepto.[10]

Dentro de este mecanismo, por ahora descrito desde un punto de vista externo, lo que más importa es la presencia de la *negación*. La idea fundamental de Hegel es que cualquier término, ente físico, espiritual o moral, contiene en sí su propia negación. No una negación definitiva, sin embargo, sino una negación que nos conduce a la afirmación de una síntesis enriquecida por la presencia de los dos contrarios. En este sentido podemos decir con Jacob Loewenberg[11] que el papel del filósofo se parece, en la filosofía de Hegel, al del actor. El filósofo tiene que ser capaz de representar todos los papeles, de hacer suyos –tomar sobre sí, dirá Hegel– todos los conceptos y ver cómo de un término dado nace su opuesto, representar el papel de ambos opuestos para acabar por representar el papel de la unión de los opuestos.

Hasta aquí el método dialéctico queda en lo puramente abstracto. Veamos, para precisarlo, cómo funciona en un ejemplo tomado del principio de la *Lógica*. Este ejemplo permitirá precisar más claramente la intención del método dialéctico.

[10] Existen claros antecedentes del método dialéctico que podríamos hacer remontar a Grecia. Ya Heráclito hacía depender el movimiento de la presencia de *opuestos* y la misma idea persistió en Platón y en Aristóteles cuando ambos quisieron interpretar el mundo físico. Existen, naturalmente, antecedentes mucho más inmediatos. Ya el propio Kant decía que en cada uno de los grupos de juicios y de categorías del espíritu, el tercero era la síntesis de los otros dos. Así, por ejemplo, el juicio infinito (*S* es no-*P*, es, por su cópula afirmativa y su predicado negativo, la síntesis de un juicio afirmativo y de un juicio negativo). Más cercanos a Hegel, Fichte y Shelling trataron de aplicar un método de contrastes y oposiciones a la explicación de la realización conciencia-mundo (Fichte), y a la evolución total del universo (Schelling). Sin embargo, la aplicación sistemática del método dialéctico se debe a Hegel.

[11] Jacob Loewenberg, "Introducción", en *Hegel, Selections*, Scribner's, Nueva York, 1961.

La *Lógica* de Hegel se inicia, como la lógica aristotélica, con un examen del *ser*. El ser que aquí examina Hegel es el ser en general, el ser exento de cualquier determinación. Si pensamos a fondo la noción del ser en general, veremos que no se refiere a *nada* en particular. La noción del puro ser es indiferente. No es ni esto ni aquello ni lo de más allá. Es, en efecto, una suerte de vacío. En este preciso sentido la noción de ser se niega a sí misma y nos hace pasar a su opuesto: el *no-ser*. La tesis (ser) nos ha conducido a la antítesis (no-ser). Si ahora analizamos esta antítesis veremos cómo también ella se niega a sí misma y nos remite nuevamente al ser, pues el no-ser es impensable a menos que lo pensemos como una suerte de cosa, o lo imaginemos como aquella imagen negra o aquel fondo de mar imposible, es decir, a menos que lo pensemos o lo imaginemos como alguna forma de ser. La novedad de Hegel consiste en sacar de esta contraposición un nuevo concepto, una síntesis que contiene a los dos conceptos opuestos. Tal es el concepto del *devenir*. En el devenir –pensamos por ejemplo en el devenir que es nuestro mundo para Platón– viene a juntarse el ser y el no-ser. El devenir es el concepto de aquello que transita, pasa y se altera y, por lo tanto, implica ser y no-ser.[12]

En una palabra: Hegel encuentra una forma dinámica de deducción no sólo en la realidad y en la vida, sino en lo que podríamos llamar la vida de los conceptos. En ellos también existe un movimiento que se explica por las negaciones mutuas de los términos opuestos y el reencuentro de una realidad en la síntesis última.

No se piense que las ideas de Hegel sobre el ser, y el no-ser, son tan abstractas como podría parecer en un principio. El propio Hegel hace notar que si la filosofía occidental se inicia en el ser, y la filosofía hindú se inicia con la idea de la nada, es, en el fondo, porque el ser y la nada, aunque no son lo mismo, son términos que nos remiten uno a otro.

Este ejemplo puede servir para precisar dos nociones: la de progreso y la de enriquecimiento.

En cualquier tríada –tesis, antítesis, síntesis– la tesis es siempre más primitiva que la síntesis. La síntesis tiene siempre mucho

[12] Hegel usa pocas veces los términos "tesis", "antítesis", "síntesis", todos ellos de estirpe fichteana. Los términos equivalentes en Hegel son: "afirmación", "negación" y "negación de la negación".

más contenido que la tesis o la antítesis. El devenir es más rico que el ser o que el no-ser. Por otra parte, la noción del ser es absolutamente *pobre* ya que no tiene ninguna determinación. Así, la filosofía de Hegel debe concebirse como un enriquecimiento progresivo o, si se quiere, un progreso cada vez más lleno de contenido. Este progreso es concebible como un progreso espiritual. La filosofía de Hegel es como una vastísima sinfonía en la cual los motivos están ya contenidos desde un principio; una filosofía en la cual el desarrollo es básico para llenar estos motivos de un contenido que es riqueza de espiritualidad.

En esta sinfonía, donde las afirmaciones y las negaciones nos llevan a una afirmación total y totalizadora, Hegel desenvuelve el tema único del universo. Y el universo es, para él, un paso constante de pobreza a riqueza, de ausencia a presencia. Cuando al final de nuestra exposición veamos cómo Hegel habla de la identidad de todos los opuestos en un solo principio que podemos llamar el absoluto o Dios, veremos que este concepto es el mismo y pobre concepto del ser enriquecido por todas las determinaciones de la naturaleza, del espíritu individual, de la historia, de la vida social, de las artes, de las religiones y del pensamiento filosófico.

La filosofía de Hegel consiste en seguir los meandros de enriquecimiento del ser para poder contemplar, al final de su exposición, el ser en su totalidad determinada y viva.

Las determinaciones progresivas del espíritu

No hay por qué cansar al lector con la exposición excesivamente técnica del desarrollo de los conceptos lógicos en la filosofía de Hegel. Bástenos aquí con decir que el análisis de los conceptos lógicos –iniciados precisamente en la tríada ser, no-ser, devenir– acaban por precisarse y dar lugar a algo que parecía serles externo y que es, a grandes rasgos, su antítesis: la realidad natural. No vamos a detenernos, tampoco, en la filosofía de la naturaleza de Hegel, tanto porque sus conceptos científicos han sido superados como porque la explicación detallada vendría a añadir bien poco a un resumen como el que tratamos de presentar. Bástenos aquí decir que la evolución de la naturaleza es también una evolución

de enriquecimiento si se concibe que la naturaleza es primero inorgánica, más tarde química, y finalmente orgánica y viva, es decir, que la naturaleza apunta a una realidad vital que habrá de desarrollarse en realidad espiritual. Bástenos con decir, por fin, que en la filosofía hegeliana, la *lógica* constituye la tesis de la totalidad, una tesis donde se presentan los esquemas ideales de la realidad; la naturaleza es la antítesis, es decir, la manifestación real y concreta de lo que en la lógica era simplemente esqueleto ideal. Creemos que una breve exposición de la filosofía del espíritu, del enriquecimiento del espíritu, desde sus niveles inferiores en contacto con la naturaleza hasta el concepto de Dios en lo más alto de la espiritualidad, servirá para dar por lo menos el ritmo de esta filosofía a la vez tan varia como unificadora.

El espíritu subjetivo

Entiende Hegel por espíritu subjetivo el "espíritu concreto".[13] En conjunto, en la evolución del espíritu subjetivo –evolución que no es una evolución natural sino una suerte de crecimiento interior– asistimos a la desnaturalización o, si se quiere, a la espiritualización del espíritu mismo. En su nivel más elemental el espíritu humano es lo que Hegel llama "alma", es decir, el espíritu como lo más alto del mundo natural y lo más elemental dentro del mundo espiritual. El alma así concebida participa todavía de los hechos naturales y es, como para los griegos, un principio de vida más que un principio inmortal como lo es para el cristianismo. El alma está influida por el clima, por el cambio de las estaciones, por las relaciones biológicas de supervivencia, reproducción y de vida atada a un mundo físico. El primer despertar ya medio consciente del alma se encuentra en la sensación y, todavía en un nivel natural, en el sentimiento –no la conciencia– de sí, una suerte de primitivo pensamiento de la "individualidad tan sólo natural",[14] que conduce a un sentimiento individual de la "totalidad efectiva".[15] Pero si el alma natural crece ya hasta realizarse como sentimiento de sí, crece y progresa más todavía cuando es conciencia.

[13] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, III, I, 387.
[14] *Ibid.*, 403.
[15] *Ibid.*, 407.

"La *conciencia* constituye el grado de reflexión o de relación del espíritu consigo mismo en tanto que *fenómeno*."[16] La conciencia es para Hegel el concepto claro de la identidad consigo mismo, pero tomada todavía en un nivel psicológico más que metafísico. Percepción, entendimiento, conciencia de sí, van construyendo la espiritualidad del espíritu hasta llegar al principio superior de la razón que es, por una parte, la idea de la identidad y, por otra, la posibilidad del conocimiento objetivo y universal.

Pero si la conciencia es ya grado superior de espiritualidad, si es la razón la posibilidad misma de reflexión clara y distinta, existe en el espíritu subjetivo un nivel de mayor progreso y de mayor espiritualización. Es lo que Hegel llama propiamente el *espíritu*.

Hegel concibe el espíritu como una síntesis del alma y de la conciencia y una realización más alta de ambas no ya en las posibilidades de reflexión, sino en la realidad de la misma: en la intuición, el recuerdo, la imaginación y, en última instancia, en el espíritu libre. La libertad viene a unir el espíritu práctico y activo con el espíritu especulativo, y es la reflexión misma, la capacidad de pensar claramente los movimientos de la voluntad. Más cercano a Spinoza de lo que podrá parecer a primera vista, también Hegel define la libertad como conciencia y no como capacidad de elección. En un universo que Hegel concibe racional, la libertad es la razón del universo o, por decirlo en las palabras de Hegel, "voluntad como inteligencia libre."[17]

La evolución interna del espíritu subjetivo nos conduce a la idea de un posible crecimiento interior que nos lleva de lo más primitivo, lo más animal dentro de la vida de la conciencia subjetiva, hasta lo más espiritual, racional y, término aquí idéntico, lo más libre.

El espíritu subjetivo, sin embargo, no se realiza nunca plenariamente. Como Aristóteles, Hegel piensa que el individuo solitario es inconcebible y que, de ser hipotéticamente concebible, sería un monstruo aislado. Robinson Crusoe solamente se explica por la civilización previa en que vivió Robinson. No hay islas humanas porque el hombre vive en sociedad y necesita de la

[16] *Ibid.*, 413.
[17] *Ibid.*, 481.

sociedad no sólo para vivir sino para realizarse con mayor plenitud. Así, la sociedad será la *verdad* del espíritu subjetivo, es decir, para traducir el término de Hegel, la realización plenaria de la subjetividad. El desarrollo de la sociedad, de lo más primitivo a lo más complejo, de lo más *natural* a lo más espiritual, constituye la filosofía del espíritu objetivo.

El espíritu objetivo: la historia, el Estado

Entiende Hegel por espíritu objetivo la presencia de la "idea absoluta", pero "en el terreno de la finitud".[18] Si la idea absoluta es la sustancia y, en realidad, Dios mismo, el espíritu objetivo formado sucesivamente por el derecho, la moralidad y el Estado es la manifestación de la divinidad y de la espiritualidad en el reino humano de la finitud o, por así decirlo, la presencia del absoluto en la historia limitada de los hombres.

El espíritu absoluto se manifiesta, primero, bajo la forma del derecho, zona cultural donde se dan la propiedad, resultado de la necesidad humana de poseer, y el contrato social por el cual, según Hegel, se renuncia al libertinaje individual para garantizar la libertad racionalmente entendida.

Pero la persona humana que empieza a realizarse en el contrato social, encuentra su realización libre y subjetiva en la moralidad, cuyo fin es la felicidad de los individuos. A semejanza de Kant, Hegel ve la felicidad en la intención. A diferencia de Kant, ve que la pura intención, si es nada más subjetiva, puede ser contradictoria y hundirnos en una forma de autocontemplación que nos aleja de la actividad social.

Por ello, y para que se realice plenariamente el individuo, Hegel piensa que el verdadero sentido de la moral ha de encontrarse en las diversas formas que conducen al Estado. La primera de estas formas, la más natural y también la menos espiritual es la familia, que Hegel define como "espíritu *sensible*".[19] La segunda es la sociedad civil, espíritu formado por las múltiples personas que constituyen cada familia, ya que Hegel concibe toda familia como

[18] *Ibid.*, 483.
[19] *Ibid.*, 518.

una sola persona. Por fin, el Estado, que es "la sustancia social consciente de sí misma".[20]

Ya hemos visto cómo el espíritu progresa hacia más plenarias y más completas realizaciones. El Estado es la realización más precisa y más clara de la voluntad social. Es necesario detenernos brevemente para entender cómo concibe Hegel el Estado y cómo piensa la historia humana, que para él es la historia de los Estados, desde sus formas más primitivas y más *naturales* hasta su desarrollo espiritual en la sociedad cristiana y el Estado germánico.

Como antes san Agustín y Vico, Hegel concibe la historia humana regida por los planes de la providencia. "Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y ésta es la que filosóficamente llamamos *idea*."[21] Dios o, en los términos filosóficos de Hegel, la idea, interviene en la historia y la determina. Y si la historia ha de concebirse bajo las categorías de la *variación* y del *rejuvenecimiento*, puede concebirse también como la historia de un individuo espiritual –el conjunto del desarrollo de todos los pueblos– cuya guía se encuentra en el "espíritu universal".[22] Y si Dios es razón y manifestación voluntaria de la razón, si por otra parte concordamos con Hegel en decir que "quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional",[23] la parte de la filosofía que contempla la historia habrá de ver en ella el progresivo desarrollo de la razón. Por ello Hegel escribe que la historia es "el despliegue de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado".[24]

Si nos preguntamos ahora cómo se realiza el espíritu en el curso de variación y progreso que es la historia, la respuesta que nos da Hegel es ésta: por medio del Estado. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel definía el Estado en estos términos: "La sustancia espiritual consciente de sí misma."[25] En la *Filosofía de la historia* encontramos definiciones que aclaran el concepto de Hegel. Cuando nos dice que en el Estado "lo racional adviene a la existencia en el material del saber y querer humano",

[20] *Ibid.*, 533.
[21] G. W. F. Hegel, *Filosofía de la historia*, vol. I, trad. de José Gaos, en Revista de Occidente, Madrid, 1928, p. 29.
[22] *Ibid.*, p. 10.
[23] *Ibid.*, p. 9.
[24] *Ibid.*, vol. II, p. 24.
[25] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, III, 535.

que en él sólo tiene el hombre "existencia racional", vemos cómo el Estado se convierte en la forma más alta y más espiritualizada del espíritu objetivo, pues "la esencia del Estado es la vida moral".[26] Para hablar en el lenguaje de la dialéctica podemos decir con Hegel que el Estado es "la unificación de la voluntad general y de la voluntad subjetiva".[27] La teoría social y política de Hegel es "estatista". En el Estado el hombre renuncia a su libertad individual para otorgarla al dominio objetivado de la razón. Pero si es estatista el concepto de Hegel no es por ello totalitario como pueden serlo los conceptos pangermánicos de fines del siglo XIX y de la época nazi. De ellos los distingue, a pesar del deseo de Hegel de fundar un Estado fuerte, el deseo de que esta fuerza sea moral.

El concepto de la historia, la filosofía de la historia que se desprende de las obras de Hegel, es determinista. La idea universal –razón y voluntad de Dios– determina el curso de los hechos históricos y condiciona la historia del mundo en su progreso de la naturaleza al espíritu. A lo largo de la *Filosofía de la historia*, Hegel describe el crecimiento hecho de variedad y rejuvenecimiento que constituye la historia de los pueblos y de los Estados.

"La historia universal va de Oriente a Occidente", escribe Hegel.[28] En este movimiento de traslación de la historia, del Oriente al Occidente, Hegel divisa varios momentos que podemos seguir a grandes rasgos.

El primer momento de la historia de la humanidad –es decir el primer Estado histórico– constituye la *infancia* del mundo. En la infancia de la evolución humana encontramos una forma estatal fundada en el sistema todavía de origen familiar y paternalista del antiguo imperio chino. Estado estático e inmóvil, entra sin embargo en relación con otros pueblos. De este encuentro surge una segunda etapa de la evolución histórica estatal, la *mocedad*. La mocedad de la historia queda situada en el centro de Asia y en la India. Dentro del mundo oriental, Hegel observa un "espíritu intuitivo"[29] que, socialmente, se manifiesta por una dependencia total de los individuos en cuanto a la forma del Estado. "*El imperio chino y el mongol*, escribe Hegel, es el imperio del *despotis-*

[26] *Cf.* G. W. F. Hegel, *Filosofía de la historia*, "Introducción General", II, 3, pp. 81 y 83.
[27] *Loc. cit.*
[28] *Ibid.*, p. 217.
[29] *Ibid.*, p. 219.

mo teocrático".[30] En la India, en cambio, el sistema de castas permite una "*aristocracia teocrática*" que entraña ya en las clases altas un espíritu de individualidad ausente en el imperio chino. Pero estas diferencias, aun dentro del mundo oriental, surgen con mayor claridad a medida que avanzamos hacia el Occidente. Los persas, que han tenido que mantener bajo su poder a una gran diversidad de pueblos, se han visto obligados a conservar la individualidad de los mismos y a otorgar a los ciudadanos un alto grado de libertad. Si "la China y la India permanecen fijos en sus principios", Persia, en cambio, "constituye propiamente el cambio entre Oriente y Occidente".[31] En Egipto, por fin, ve Hegel una constante coexistencia del principio estático de la voluntad del Estado y una primera tentativa por combinar esta autoridad con las exigencias de los individuos. Egipto es, en una palabra, la síntesis del mundo Oriental.

La mocedad de la historia se manifiesta, propiamente, en Grecia. La admiración de Hegel por los griegos no queda anulada por la incapacidad de los helenos de formar un Estado coherente. Grecia, con sus multitudes de Estados-ciudad es "el reino de la hermosa libertad".[32] En Grecia, más que en Egipto, se realiza con plena conciencia la unión de los opuestos que planteaba el mundo oriental: la libertad de la persona y la idea de una sociedad sustancial. Pero la libertad, que Hegel no concibe como libre elección sino como clara conciencia de la necesidad histórica, es efímera como el mundo "de las más graciosas flores".[33] Lo que hace la debilidad de los griegos es su identificación de la moralidad y la belleza. Como las flores, una moral que se vincula a la belleza, está destinada a desaparecer.

A la mocedad alegre del mundo griego viene a sustituirse la *edad viril* del Imperio Romano. En él Hegel ve a la vez la síntesis del mundo antiguo y el comienzo del mundo moderno. La moral se transforma en ley, la obediencia, como diría Rousseau, en deber. Roma, con su desarrollo de las leyes y del derecho empieza a dar forma a un "Estado abstracto",[34] término por el cual Hegel

[30] *Ibid.*, p. 220.
[31] *Ibid.*, p. 221.
[32] *Ibid.*, p. 223.
[33] *Loc. cit.*
[34] *Ibid.*, p. 224.

entiende una forma del Estado que asume, con plena conciencia, la responsabilidad de la ley.

Pero el Imperio Romano sufre de una nueva contradicción interna. Al abstraer la noción de Estado somete a los individuos a una ley igualmente abstracta y general. Los individuos dejan de vivir como individuos o, como dice Hegel metafóricamente, "Roma se convierte en un panteón de todos los dioses y de todo espíritu, pero sin que estos dioses y este espíritu conserven su vida característica".[35] A la objetividad excesivamente abstracta de los romanos sucede la subjetividad –ahora llena de sentido– del cristianismo. Con el cristianismo lo ideal y lo real se identifican en la encarnación de Dios en Cristo.

El cristianismo es la máxima manifestación de la unidad entre lo real y lo ideal, lo concreto humano y lo divino. "El espíritu ha llegado a la conciencia de que el espíritu es lo verdadero."[36] Con el cristianismo la historia llega a la etapa de la *senectud*, siempre que este término no indique decadencia, sino "perfecta madurez".[37]

El mundo germánico, del cual es para Hegel modelo el Sacro Imperio Romano Germánico y realización verdadera del espíritu del pueblo alemán, es la realización plenaria del espíritu cristiano: la unión de la divinidad y el Estado, la unión, en lo político, de la Iglesia y del Estado, la espiritualización del Estado y la "racionalización" de la Iglesia.

Este concepto de la historia es, sin duda, controvertible. Muchas de las observaciones de detalle son, dentro de la filosofía de la historia de Hegel, justas y muchas de sus descripciones llegan a adquirir verdadera calidad literaria. No es nada seguro que la historia haya procedido mecánicamente del Oriente al Occidente, y es menos seguro aún, que el Estado sea la manifestación más alta de la espiritualidad social. El concepto de un destino espiritual de los pueblos germánicos, en los cuales, y contradictoriamente con la idea misma de evolución, parece cesar la historia, es sólo justificable si se enmarca en la época de Hegel y si se entiende como una manifestación del deseo de llevar a cabo la unidad alemana.

[35] *Ibid.*, p. 225.
[36] *Ibid.*, p. 227.
[37] *Loc. cit.*

Pero si son criticables la rigidez y el mecanismo con que procede Hegel al interpretar la historia, hay que darse cuenta también, en justicia hacia Hegel, de que la historia y el Estado en el cual la historia encarna no son la realidad espiritual definitiva que Hegel buscaba a lo largo de su minucioso análisis del espíritu humano. Más allá de la historia, más cerca de la espiritualidad, más cerca de la idea están, sucesivamente, el arte, la religión revelada y la filosofía, sabiduría suprema.

El espíritu absoluto: arte, religión, filosofía[38]

El espíritu absoluto, realidad máxima del hombre y del mundo, muestra, nuevamente, un progreso que es, sobre todo, crecimiento interior. El primer paso de este progreso está representado por el arte. En él empieza a realizarse totalmente la idea, es decir, tanto la aproximación de la conciencia humana a Dios como la plenaria realización de Dios mismo.

Las artes presentan, como la historia, un progreso que va de las artes más naturales, aquí llamadas simbólicas, a las artes más espirituales –románticas–, por medio de las artes clásicas. Hegel llama simbólicas especialmente a las artes arquitectónicas, clásica a la escultura y artes románticas a la pintura, la música y la poesía. Sin embargo el paso de lo simbólico a lo romántico a través de lo clásico se manifiesta en cada una de las artes. Veamos, primero, y a título de ejemplo, cómo la arquitectura pasa por las tres etapas indicadas, en un viaje del Oriente al Occidente que es similar al movimiento mismo de la historia. Ello nos permitirá precisar las nociones de simbolismo, clasicismo y romanticismo. Veamos, en segundo lugar, la jerarquía de las artes y las razones que llevan a Hegel a pensar que las más altas, las más espirituales, son la pintura, la música y la poesía.

Lo que Hegel llama arte simbólico es lo que Kant o los antecesores prerrománticos de Hegel hubieran llamado arte sublime. En este género de arte predomina el contenido sobre la forma y

[38] No me he ocupado en este libro de cuestiones de estética. En el caso de Hegel se hace indispensable hacerlo, ya que el sistema de las bellas artes es un paso necesario en el conocimiento del absoluto. La estética está aquí al servicio de la metafísica y es paso dentro del cuerpo de pensamiento metafísico.

en él "la idea *busca* todavía su verdadera expresión artística". En la arquitectura simbólica lo característico es que "el hecho de que la casa, el templo y demás construcciones son simples *medios* con vistas a un fin exterior".[39] Obeliscos, columnas, son, en el Oriente y, principalmente, en la India, formas colosales, de grandes dimensiones que quieren dar la impresión de una sublimidad que en ellas se simboliza.

Es de nuevo Grecia la que representa la mocedad –y a veces en la estética se tiene la impresión de que esta mocedad es madurez– dentro de la evolución de la arquitectura. En Grecia nace el arte clásico que es el arte de armonía, donde el contenido y la forma se integran para alcanzar una verdadera unidad de sentido. El arte clásico de los griegos es individual y universal. En él vienen a reunirse el deseo de expresión espiritual y la afirmación de una forma que es el contenido vivo.

La arquitectura romántica, cuya expresión más cabal estaría en la catedral gótica, "logra, a base de recogimiento, abandonar el terreno de lo finito para elevarse hacia Dios, en quien encuentra el descanso buscado".[40] La ascensión libre de la arquitectura romántica y, especialmente, gótica, representa un poder espiritual que se eleva más allá de la materia.

En cada una de las artes encuentra Hegel esta evolución de lo material a lo espiritual, de la sensualidad a la conciencia. Pero algunas de las artes están más cerca siempre de una de las tres clasificaciones. La arquitectura es, en su conjunto, simbólica y, aun en sus más altas expresiones, natural y física. La escultura, donde lo vivo es representado en piedra, tiende a ser el arte clásico por excelencia. Las artes románticas se espiritualizan sucesivamente en la pintura, la música y la poesía. La pintura exige ya de quien la crea y de quien la contempla una mayor perspicacia espiritual puesto que es una forma donde las tres dimensiones del espacio deben ser percibidas en las dos dimensiones de la tela o del muro; la música parece trabajar ya más allá de toda materialidad. En ella, y más aún en la poesía, se manifiesta la divinidad encarnada en el espíritu del hombre. "Gracias al sonido, escribe Hegel, la música se aparta de la forma exterior y de

[39] G. W. F. Hegel, *Estética*, vol. III, Primera parte, "La arquitectura".
[40] *Ibid.*, "La arquitectura romántica".

su visibilidad perceptible y necesita, para la concepción de sus productos, de un órgano especial, el del *oído* que, como la vista, forma parte no de los sentidos prácticos, sino de los sentidos teóricos y es aún más ideal que la vista."[41] La poesía, por fin, es la unidad de todas las artes y su manifestación más altamente espiritualizada. A la idealidad de la música la poesía une la palabra, y así lo que en la música era todavía expresión sensible espiritualizada, es ahora expresión espiritual con pleno sentido.

Podrían hacerse a la *Estética* de Hegel objeciones semejantes a las que ya hemos dirigido a su filosofía de la historia. Una vez que Hegel ha establecido los moldes de su filosofía parece que de una manera rígida tiene que colocar en ella, siguiendo un orden preestablecido, todas las realidades de la vida y del espíritu humano. Sin embargo, las observaciones de Hegel con relación a cada una de las artes son a menudo muy interesantes, y sus comentarios sobre la poesía, lo mejor dentro de su *Estética*.

"El reino más próximo que sobrepasa al reino del arte, es el de la religión. La conciencia de la religión adquiere la forma de la representación cuando el absoluto se desplaza de la objetividad del arte hacia la interioridad del sujeto."[42] Y si por un lado ve Hegel en la poesía una tendencia a la religión y, a veces, una expresión religiosa, ve en la religión revelada el fin de todo arte y una de las dos formas más altas de la conciencia humana. La religión revelada se manifiesta en la fe, o, en las palabras de Hegel, en la "presencia inmediata de Dios".[43] Cristo, en cuanto Dios encarnado, y los evangelios, en cuanto revelación de Cristo, son el momento más alto y definitivo de la religión revelada.

La religión revelada, si bien representa una de las dos formas más elevadas de la espiritualidad, no es, sin embargo, la forma espiritual definitiva. En la vieja querella entre la razón y la fe, Hegel se inclina hacia la razón. Es ella y sólo ella, la que acaba por dar sentido al mundo. Revelación clara y distinta del espíritu absoluto. La filosofía es, en plenitud de razón, la cúspide de toda la investigación hegeliana. La ventaja de la razón y de su empleo en la filosofía sobre cualesquiera de las etapas anteriores de la evolución y del crecimiento del espíritu humano, reside en su capacidad de suprimir todo conocimiento sensorial imaginativo o figurativo. La filosofía así concebida es, doblemente, autorreflexión y reflexión sobre la razón, el absoluto, la idea, que Hegel llama también Dios. "Así, lo que en la religión era contenido, o una manera de imaginar otro contenido, es aquí la acción propia del yo."[44]

[41] *Ibid.*, "La música".
[42] *Ibid.*, vol. I, Primera parte, I, 1.
[43] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, VII, 2.

Queda el círculo cerrado, porque la filosofía de Hegel es cíclica y circular. Cuando en un principio Hegel hablaba de esta noción vacía que llamaba el "ser", hablaba de lo mismo que ahora llama espíritu absoluto. La diferencia es que, en el primer caso el "ser" estaba vacío de contenidos, mientras que en el segundo caso, el absoluto es la totalidad de los contenidos que nos han llevado de la lógica a la naturaleza, de la naturaleza al espíritu y, dentro de éste, crecientemente espiritualizado el espíritu humano, del espíritu subjetivo al objetivo, del espíritu objetivo al espíritu absoluto. Si ahora nos preguntamos cuál es el absoluto en la filosofía de Hegel, la respuesta ha de ser doble. Si nos referimos al *contenido* del absoluto, habremos de decir que es toda la filosofía hegeliana. Si nos referimos al modo de conocer este absoluto, la respuesta será que este conocimiento se realiza plenariamente en la razón. "Quien quiera ver el mundo racional lo verá racional", decía Hegel. Tal es, sin duda, la tentativa de su filosofía. Y Hegel, como Heráclito, resulta, a fin de cuentas, no tanto un filósofo del cambio, sino de la unidad del cambio y de la unión de los contrarios que encontramos en el mundo del cambio.

Esta consideración general nos conduce a dos consideraciones más. Por una parte la palabra "evolución", cambio, dialéctica, indica a veces en Hegel un verdadero cambio que ha tenido lugar en la historia. Tal sería el caso de su concepto de la familia, de la sociedad, del Estado, de la historia humana y en parte de la historia de las artes. Pero la palabra "cambio" puede indicar, y así lo hace muchas veces, un progreso interno del espíritu, una llegada del espíritu a escalones cada vez más altos de realidad. Así, la religión, que sin duda tiene una historia, es, en sí misma, un grado superior con referencia al espíritu estético. Lo mismo sucede con la filosofía en relación con la religión. Evolución en Hegel significa ya progreso real, ya progreso espiritual e interno de la conciencia humana.

[44] *Ibid.*, VIII.

Por otra parte, la identificación radical entre razón y realidad conduce a pensar que la filosofía de Hegel es una filosofía panteísta. El absoluto se descubre en la realidad y el absoluto se realiza en la evolución, doblemente definida, de los conceptos, las instituciones, los sentimientos, las imágenes y las ideas.

La summa *hegeliana*

Hegel decía una vez que el contenido de su filosofía era toda la historia de la filosofía y, en general, la historia de la humanidad y aun del mundo. Si Aristóteles, santo Tomás o Kant habían realizado grandes síntesis, es probable que ninguno de ellos tratara de llevar a cabo una síntesis intencionalmente buscada como tal a la manera de Hegel. En Hegel existe no sólo una *summa* del pensamiento anterior sino, además, la intención muy clara de llevar a cabo esta *summa*. Hasta tal punto esto es cierto que la filosofía de Hegel, hecha de cambio y de movimiento, parece a fin de cuentas detener el tiempo y querer ser *la* filosofía, es decir, la última filosofía definitiva que acaba con la historia al ser resumen de toda la historia. Paradójicamente esta intención escondida de Hegel no deja de dar un tinte estático a una filosofía que se prometía dinámica.

La síntesis o *summa* hegeliana está escrita como la de Aristóteles o la de santo Tomás, en una época de crisis social, política, religiosa y vital. Como las grandes síntesis del pasado, alcanza alguna verdad absoluta y parece, también, querer organizar el mundo dentro de un todo, al cual han contribuido todas las filosofías anteriores. Pero si la filosofía de Aristóteles, que fue totalizante, se vio seguida por filosofías que tomaban la parte por el todo –epicúreos, estoicos, escépticos–; si la *summa* tomista se vio desgajada en los últimos siglos de la Edad Media y dio lugar, a veces por reacción, a interpretaciones totalizadoras de las partes –Ockham es aquí el ejemplo más claro–, la filosofía de Hegel no termina con la historia. De hecho, y a pesar de Hegel, inicia un nuevo periodo histórico donde lo que en Hegel era totalidad, va a desmembrarse, donde los filósofos volverán a tomar la parte por el todo. Y este periodo, que se inicia con las filosofías críticas y, a pesar de todo, totalizantes de Comte, de Marx, de Kierkegaard, de Darwin o de Nietzsche es, probablemente, un nuevo periodo de acarreos cuya síntesis apunta hacia el futuro, un futuro que todavía, a mitad del siglo XX, no está vedado.

Obras de consulta

BLOCH, Ernst, *El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.
FINLAY, J. N., *Hegel: A Re-examination*, Collier, Nueva York, 1962.
GRÉGOIRE, Franz, *Études hegeliennes. Les points principaux du système*, P.U.L., Lovaina, 1958.
HYPPOLITE, Jean, *Logique et existence*, Presses Universitaires de France, París, 1953.
MURE, G. R. G., *An Introduction to Hegel*, Oxford, 1940.
______ , *A Study of Hegel's Logic*, Oxford, 1950.
STACE, W. T., *The Philosophy of Hegel*, MacMillan, Nueva York, 1923.

III. LA REFUTACIÓN DE HEGEL

El panorama del siglo XIX europeo se ofrece, a primera vista, hecho de diversidad y, por lo menos en apariencia, de contradicciones. Por una parte, el desarrollo científico y técnico inicia una carrera que en nuestros días se ha vuelto explosiva; por otra, los románticos parecen encerrarse dentro de sí mismos en una forma de contemplación subjetiva. A las políticas unitarias de Italia y Alemania parecen contraponerse los movimientos liberales y, desde 1858, francamente revolucionarios; el desarrollo creciente de la burguesía y la presencia igualmente creciente de las clases trabajadoras. El siglo XIX presenta el aspecto de una época de crisis y de lucha. Y en este sentido la noción darwiniana de la lucha de las especies o la concepción marxista de la lucha de clases son expresiones claras de una lucha real en el campo de la vida y de la cultura.

Pero estas oposiciones, tan evidentes en apariencia, siguen, en el fondo, una línea de unidad. Algunas veces se han opuesto las

ideas científicas y el movimiento romántico. No siempre hay entre ambos una oposición real. Muchos son los románticos que participan del espíritu científico de los tiempos. La misma oposición entre el subjetivismo romántico y la lucha social no es del todo clara. ¿No son los románticos como Shelley, Victor Hugo o el mismo Espronceda, espíritus verdaderamente revolucionarios, profundamente interesados en el cambio social de los tiempos? El romanticismo defiende, sin duda, los valores espirituales, pero es en este sentido que el romanticismo puede considerarse *realista*. Jacques Barzun[45] ha mostrado que los románticos son realistas con tan sólo ampliar un poco el sentido de la palabra realidad. Lo son si se piensa que un Goethe se preocupa por la ciencia y por la teoría de los colores; lo son también si se ve en los románticos alemanes, como Novalis o Lichtenberg, analistas de los sueños que anteceden al pensamiento de Freud; lo son, finalmente, si se ve en el espíritu romántico, una tendencia a querer modificar la estructura social y política de los pueblos, tanto si esta modificación se intenta desde un punto de vista tradicionalista, como en el caso de Chateaubriand, como si se intenta desde un punto de vista progresista y revolucionario, como en el caso de Shelley o Victor Hugo.

En una palabra, uno de los hechos determinantes del siglo XIX es la ampliación de la palabra *realidad*, que es ahora ya no sólo realidad física, sino también realidad biológica, realidad psíquica, realidad social y, sobre todo, en la base de todos los conceptos culturales del siglo, realidad histórica.

Ya hemos visto cómo el cristianismo descubre el sentido de la historia y cómo san Agustín y, en el siglo XVIII, Vico, tratan de explicar los hechos históricos mediante una teoría general, una filosofía de la historia que los integra y los armoniza. Kant o Hegel se preocupan igualmente por dar un sentido unitario a la variedad de los hechos históricos. El siglo XIX es siglo especialmente histórico, un siglo que trata de explicar al hombre como ser en cambio y a los pueblos como seres móviles y progresivos. Por otra parte, a partir de las teorías de la evolución de las especies, ya no sólo el hombre tiene historia, sino todos los seres vivos. La historia natural se hace verdaderamente histórica. Pronto llegará el

[45] Jacques Barzun, *op. cit.*

tiempo en que los geólogos y los astrónomos descubrirán que también la Tierra y las estrellas tienen historia. El mundo es, desde ahora, el lugar donde se hace una historia verdaderamente universal. Esta revelación del hombre como ser entrado en historia se manifestará en todos los filósofos de la época. Todos ellos tenderán a pensar que el hombre es menos una naturaleza que un movimiento, menos una esencia que una existencia o, por decirlo con Ortega y Gasset, menos un ser que un *quehacer*.

El historicismo, la concepción del hombre como ser que se hace, tiende, en el siglo pasado, con el modelo de las ciencias tanto físicas como naturales, a hacerse materialista y a interpretar al hombre como un ser que se desarrolla en la materia misma de la historia. Algunos, como Kierkegaard, acentúan el lado espiritualista del hombre. La mayoría, como Comte, Marx, los darwinianos o Nietzsche, suprimen toda trascendencia e interpretan la historia del hombre a partir del hombre mismo. Es en este sentido que las filosofías de mediados y fines del siglo XIX son humanistas. El centro vuelve a ser el hombre. Es en este sentido también que las filosofías del siglo XIX, por importantes que sean, tienden a ser reductivas, a reducir el todo a la parte, y, finalmente, a negar a Dios para que el hombre sea su propio Dios. Muchas pueden ser las causas de esta supresión de la divinidad y de esta divinización del hombre. La más importante es la reacción de los filósofos –también de los artistas y de los poetas– contra una interpretación de Dios que hizo suya la burguesía. Y ello no sólo en Karl Marx, sino también en filósofos nada revolucionarios, como Auguste Comte, y aun en poetas como Mallarmé, para los cuales burguesía es sinónimo de mal gusto; o en filósofos-poetas como Nietzsche, para quien el paraíso es, no la reminiscencia de un mundo mejor, sino el sueño de un hombre transformado en superhombre, el sueño de un paraíso en la Tierra.

Cuando Feuerbach, crítico de Hegel y maestro de Marx, afirma que el único Dios del hombre es el hombre mismo, no hace sino expresar por adelantado una idea que se generalizará más a medida que el siglo avance. La idea, salvado el caso de Kierkegaard es, en conjunto, ésta: el hombre, que ha demostrado su capacidad de progreso, progresará hasta ser un hombre completo, es decir, ya sea un Dios, ya sea una suerte de ser superior, independiente y autónomo. La reducción es también la misma, trátese de Comte,

de Marx o de Nietzsche: negar la presencia del todo; afirmar la presencia de una parte; totalizar esta parte –el hombre que puede llegar a ser Hombre– para sustituir al Dios que los filósofos han pretendido perder. Es esta tendencia, muy generalizada en el siglo pasado, lo que Henri de Lubac ha llamado *antiteísmo*, porque en realidad se trata mucho más de una actitud de lucha contra Dios que de una mera negación de la existencia de la divinidad. También en el plano de la metafísica existe, hecho permanente del siglo XIX, la lucha: la lucha, en este caso, del hombre que quiere deificarse contra el Dios que este hombre mismo concibe como un límite para su propia deificación. Típica de este antiteísmo es la frase de Bakunin: "Si Dios existiera, habría que suprimirlo."

Pero si son reductivas las filosofías materialistas, lo son también, en su desconfianza a la razón, en su negación de los valores de la ciencia, en su negación de la carnalidad del hombre, muchos de los filósofos religiosos de la época. El fideísmo de Kierkegaard es acaso el más típico de esta negación de los valores humanos, científicos, objetivos y racionales, y la más clara afirmación de los valores de la fe.

El análisis de seis filósofos: Schopenhauer, Comte, Feuerbach, Marx, Kierkegaard y Nietzsche, será forzosamente un panorama incompleto de la mitad y segunda parte del siglo pasado por lo que toca a ideas filosóficas. Será suficiente para mostrar los extremos de la afirmación del hombre y los extremos de una serie de filosofías totalizantes que, arrancando casi siempre de Hegel, vienen a desmembrar y a particularizar el sistema hegeliano.

Schopenhauer o la negación de la vida

"El delito mayor del hombre es haber nacido." Estos versos de Calderón, citados por Schopenhauer, resumen, si se olvida el contexto católico del español, el pensamiento pesimista del filósofo alemán. Su filosofía afirma la vida; la afirma solamente como apariencia, una apariencia que, más allá de la vida, reclama una no-vida, una nada, un olvido.

Nacido en Danzig en 1788, hijo de un comerciante rico, Arthur Schopenhauer estaba destinado a una vida holgada. Desde muy joven estuvo expuesto al pensamiento inglés, que su padre admiraba. Es posible que Schopenhauer fuera el menos nacionalista de los filósofos alemanes. Es seguro que, admirador de Kant, despreciaba las filosofías del idealismo y, en especial, la filosofía de Hegel, contra la cual trata de fundar una filosofía concreta. Por su vasta cultura, Schopenhauer se acerca a los escritores y a los músicos: su filosofía está escrita en la mejor prosa filosófica alemana de la época. Por su actitud crítica ante el hegelianismo se acerca a los primeros críticos de Hegel: J. F. Fries, que se funda en Kant, pero reduce la conciencia kantiana a conciencia psicológica; J. F. Herbart, analista del lenguaje, pedagogo, influido tanto por Kant como por Leibniz;[46] B. Bolzano, en quien se preanuncia la fenomenología de Husserl. Pero si estos filósofos siguen siendo filósofos de su época, Schopenhauer habrá de tener una influencia más clara en tiempos recientes: en el vitalismo, en la filosofía de Nietzsche y, en nuestro siglo, en algunos aspectos del pensamiento de Wittgenstein.

La obra de Schopenhauer puede reducirse a tres libros: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), *El mundo como voluntad y como representación* (1818) y los brillantísimos ensayos de *Parerga y Paralipomena* (1851). Cuando Arthur Schopenhauer muere, en 1860, su fama ha quedado establecida; no así, o por lo menos no del todo, su influencia.

En *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* Schopenhauer conserva el sistema categorial de Kant. De este sistema, sin embargo, conserva una sola categoría: la causalidad que podemos encontrar en nuestra mente como fenómeno, como sucesión conceptual y, sobre todo, como volición. En última instancia, para Schopenhauer la categoría suprema es la de la *voluntad*, fundamento mismo del principio de razón suficiente.

No es válido creer que esta voluntad sea exclusivamente mi voluntad individual y subjetiva. El mundo mismo está hecho de voluntades que son fuerzas. La realidad está hecha de "presentaciones"[47] (comunes al animal y al hombre), de "representaciones" y de voluntad, que es a la vez realidad del mundo y de la

[46] Herbart, al buscar entes "reales" y concretos, se aproxima a lo que en nuestro siglo se llamará "atomismo lógico"; estos entes "reales" se asemejan, por otra parte, a las mónadas de Leibniz.

[47] El término alemán *Vorstellung*, que se traduce por representación, indica también "presentación": el mundo es así mi voluntad y mi "presentación" del mundo en mí, de la misma manera que es voluntad el mundo y es conciencia primitiva (presentación) en el reino animal.

conciencia. Pero si nos preguntamos qué es lo más importante: la representación o la voluntad, veremos en seguida que el principio absoluto es la voluntad. Las ideas y las percepciones están al servicio de la voluntad. La voluntad, por decirlo en términos kantianos, es la "cosa en sí". Y como la voluntad no depende ni del tiempo ni del espacio, debe hablarse de una sola voluntad absoluta y no de una multiplicidad de voluntades. En otras palabras, el mundo puede presentar múltiples *apariencias*; es de hecho una sola realidad: la de la voluntad misma.

Ahora bien, la voluntad es, en esencia, voluntad de vivir, y la voluntad de vivir es guerra, es lucha, es conflicto. Por su voluntad, por su realidad misma, las creaturas aparienciales de este mundo están condenadas a la violencia. Hegel había racionalizado el mundo de tal manera que el mal parecía no caber en él; Schopenhauer trata de mostrar que el mundo es malo y que el mal nace del conflicto de las voluntades: "el hombre es un lobo para el hombre", repite Schopenhauer con Hobbes.

Pero si el mundo es lucha y es violencia, no es este mundo el que desea Schopenhauer. De ahí sus diatribas contra la esclavitud, la explotación del débil por el fuerte y la guerra.

Influido por el pensamiento de la India y, sobre todo, por el budismo, Schopenhauer piensa que debemos escapar de este mundo que es, para él, literalmente un infierno. No quiere esto decir que Schopenhauer defienda el suicidio. Al contrario, el suicidio, además de ser cobarde, esconde un secreto deseo de vivir y de sobrevivir por lo menos en la memoria de los demás. Hay que renunciar a las apariencias, pero solamente mediante dos vías: la del arte y la contemplación estética; la de la ascesis y la intuición mística, de un misticismo, es cierto, que no requiere de la existencia de Dios. Ahora bien, la contemplación artística y la visión mística constituyen un ir más allá de las apariencias, más allá de los velos, más allá de la voluntad misma. La voluntad se transforma así en "voluntad": la acción en contemplación.[48] Rehuir las

[48] En la filosofía occidental son varias las escuelas que afirman la acción para negarla: así los epicúreos. Por otra parte, la vuelta a una realidad primordial y escondida podría encontrarse en Platón, a quien Schopenhauer admiraba, y en Plotino. El futuro de la filosofía de Schopenhauer hay que buscarlo, última consecuencia del voluntarismo, en la filosofía de Nietzsche en cuanto éste afirma no tanto la voluntad de poder sino la superación del movimiento mismo en el eterno retorno.

apariencias es alcanzar, por penetración, la quietud del alma: la verdad, para Schopenhauer, como para el budismo, está en la contemplación, una contemplación que anula las apariencias y nos hace uno con el todo; regreso de nuestras conciencias individuales y aparentes a la totalidad del universo.

Auguste Comte y el positivismo

La explosión revolucionaria de 1789 y las fallidas tentativas napoleónicas por imponer un nuevo orden imperial a toda Europa, contribuyeron a fomentar entre los europeos un fuerte sentimiento de desazón y de crisis. Filósofos, escritores, artistas, sintieron la necesidad de cambiar el orden social. Sintieron, al mismo tiempo, la necesidad de reorganizar las sociedades europeas en una época en que el hombre es concebido como ser histórico capaz de progresos ilimitados. De ahí que la filosofía de principios del siglo XIX acentúe una preocupación social, política y moral.

Pocos como Auguste Comte se dieron cuenta del estado de crisis de su tiempo. Nacido en Montpellier en 1798, de una familia burguesa, católica y monárquica, Comte estudió en el Politécnico de París. De su época heredó la creencia en el progreso necesario de la humanidad; de su familia la voluntad de orden y de una organización social estable; de sus maestros parisinos y, principalmente, de Saint-Simon, la idea de que el hombre es un ser histórico, progresivo y divinizable. Toda la filosofía de Comte, expuesta en las *Consideraciones filosóficas sobre las ciencias y los sabios*, en las *Consideraciones sobre el poder espiritual*, en el *Curso de filosofía positiva* –su libro más importante– y, finalmente, en el *Sistema de política positiva* y en el *Catecismo positivista*, muestra la necesidad de integrar y unificar las nociones de orden, ciencia y progreso. Al igual que Francis Bacon, su antecedente más claro, Comte concibe la ciencia como una reflexión aplicable, como un arte operatorio. Y si Bacon había podido escribir que "la naturaleza para ser dominada, debe ser obedecida", Comte afirma: "Ciencia, de donde previsión; previsión, de donde acción".[49] Tanto en Bacon como en Comte existe la idea de que

[49] Auguste Comte, *Curso de filosofía positiva*, "Segunda lección", I.

la ciencia, una vez aplicada, podrá conducirnos a la felicidad. La diferencia principal entre Bacon y Comte reside en que si para Bacon la felicidad humana es el resultado de la técnica y del desarrollo material, la felicidad humana viene a la filosofía de Comte por medio de una nueva ciencia a la cual el propio Comte dio el nombre que todavía lleva: la sociología.

Entender el pensamiento de Comte es así, primero, descubrir lo que entiende por progreso humano y establecer, como el propio Comte escribe, la "ley fundamental" del progreso y de la historia;[50] es, en segundo lugar, describir lo que Comte entiende por positivismo; es, en tercer lugar, clasificar las ciencias con la mirada puesta en una educación "racional" de la humanidad; es, por fin, ver cómo Comte, fiel a su época, renuncia a la religión cristiana para sustituir la religión de sus antepasados por una nueva religión de la humanidad.

La ley fundamental

La idea de una ley fundamental que explique los diversos hechos de la naturaleza, de la historia y de la cultura, es frecuente a lo largo de los primeros cincuenta o sesenta años del siglo XIX. Darwin buscará en la lucha por la supervivencia y en la noción de la supervivencia de los seres mejor adaptados una ley fundamental; Marx tratará de encontrarla en la teoría de la enajenación y de la lucha de clases. Comte, Darwin y Marx siguen, cada uno en su esfera, el modelo de Newton. Los tres piensan, como ya lo había pensado Hume para las leyes del espíritu humano, que es factible encontrar una ley única, capaz de explicar un campo determinado de fenómenos. La tentación de la física newtoniana invade el pensamiento del siglo XIX.

Auguste Comte encuentra esta ley en lo que denomina la "ley de los tres estados". En ella hay que saber encontrar tanto una idea de la historia como la idea de que la historia acabará por producir un estado de cosas perfecto: el estado positivo.

[50] *Ibid.*, "Primera lección", III.

La primera etapa de la humanidad fue la etapa teológica. En ella "el espíritu humano, que dirige esencialmente sus búsquedas a la naturaleza íntima de los seres, a las causas primeras y finales de todos los efectos [...] se representa los fenómenos como si fueran producidos por la acción directa y continua de agentes sobrenaturales más o menos numerosos, cuya intervención arbitraria explica todas las anomalías aparentes del universo".[51] Comte se refiere así, principalmente, a las etapas mágicas y religiosas del pensamiento humano, pero las palabras "causas primeras y finales" indican que se refiere también a lo que solemos llamar metafísica. Para Comte la teología y la metafísica dejan de ser ciencias porque no se atienen a la experiencia y a las leyes naturales. Si el progreso debe existir, esta primera etapa debe ser sobrepasada.

Y es sobrepasada, de hecho, en el segundo estado: el estado metafísico. En él, los hombres sustituyen los agentes sobrenaturales por "fuerzas arbitrarias", "verdaderas entidades inherentes a los seres diversos del mundo".[52] En esta etapa comprende Comte en parte lo que solemos llamar metafísica. Comprende sobre todo en ella los residuos metafísicos que han quedado en las ciencias, residuos que pueden encontrarse en las hipótesis del éter, de los principios vitales o del alma. Estas hipótesis que surgen de la experiencia de los hechos deben ser rechazadas y con ellas todo pensamiento metafísico, tanto si esto es lo que propiamente llamamos metafísica como si se trata de la filtración de pensamientos metafísicos en la ciencia.

Sobrepasadas las dos etapas primitivas de la humanidad, el hombre alcanza la etapa que Comte considera definitiva: *el estado positivo*, estado que paradójicamente, como paradójicamente acababa la historia en el Estado alemán y cristiano de Hegel, termina propiamente la evolución de los pueblos. En la era positiva, que Comte encuentra ya como promesa y muchas veces como realidad en el mudo que habita, dominarán las ciencias, la experiencia y una visión racional del mundo.

La idea de una evolución histórica es, en el caso de Comte, la idea de una serie evolutiva rígida. Habremos de ver que esta rigi-

[51] *Ibid.*, "Primera lección", I, 1.
[52] *Loc. cit.*

dez proviene de que Comte da más una ley sociológica que una ley propiamente histórica. Antes, sin embargo, es necesario precisar el sentido de la etapa positiva de la humanidad y precisar qué entiende Comte por un hecho positivo.

Los hechos positivos

Ya hemos visto cómo el empirismo inglés, en sus diversas y aún contradictorias formas, era una filosofía de los hechos. Sin embargo, el empirismo solía presentar los hechos como sensaciones individuales en tanto estas sensaciones afectaban el modo de pensar de los hombres. Solamente Bacon trataba de buscar, más allá de los hechos, leyes universales o, en sus palabras, *formas* naturales. Comte, para quien la ciencia es ante todo experimental, parte también de los hechos particulares, pero da mucha más importancia a lo que denomina *hechos generales*, es decir, leyes físicas, químicas o biológicas establecidas a partir de los hechos particulares. El hecho general es la explicación universalizada de los hechos particulares. Ahora bien, para que existan leyes generales, *hechos generales* o estadísticos, es necesario que estos hechos sean verificables. Tal es la primera característica de un hecho positivo: su verificabilidad en la experiencia. Por ello Comte escribe: "Es la experiencia únicamente la que ha podido proporcionarnos la medida de nuestras fuerzas."[53] Frase de doble filo la de Comte. Por una parte indica que ciertos hechos son positivos porque están ligados a la experiencia. Por otra parte sugiere que ciertas ideas –ideas metafísicas, teológicas, religiosas– son inverificables y, por lo tanto, deben hacerse a un lado por carencia de utilidad.

Pero si un hecho es positivo por ser verificable, es también verificable porque se presenta de manera repetida. Si los fenómenos fueran variables, caprichosos y azarosos no habría ley posible para determinarlos. De ahí el segundo criterio para que un fenómeno o una serie de hechos sean positivos: su "sujeción a leyes naturales invariables".[54]

[53] *Ibid.*, 5.
[54] *Ibid.*, 4.

Podemos definir un hecho positivo: es un hecho experimentable, verificable, repetido, que implica una ley natural, la cual, a su vez se convierte en una ley científica.

En el *Curso de filosofía positiva*, la ciencia se concibe como un constante progreso, progreso que consiste en llegar a leyes cada vez más universales, de tal manera que la representación del mundo sea cada vez más perfecta, aunque nunca llegue a ser del todo completa.

Sin embargo, Comte, que cree en el progreso del hombre y en la perfectibilidad de la ciencia, considera también que la era positiva es el estado definitivo de la humanidad. Es en este sentido que, a pesar de que el futuro deba esperarse como prometedor de leyes cada vez más generales y más perfectas, el sentido de la historia es, en Comte, a fin de cuentas, estático. Y lo es porque Comte cree que con el pensamiento positivo, con la supresión de la metafísica y de la religión, el hombre podrá establecer un orden social definitivo. Es precisamente en este orden social donde Comte escamotea sus propios principios. El antimetafísico que fue Comte se convierte en sociólogo, y el sociólogo es una suerte de curioso sacerdote cuyo fin es la adoración del hombre, ya de una vez por todas convertido en su propio dios.

Sociología y religión de la humanidad

Comte intenta, en el *Curso de filosofía positiva*, una nueva clasificación de las ciencias. Esta clasificación está basada en dos nociones: la de simplicidad y la de universalidad. Jerarquizadas, las ciencias, serán tanto más puras y tanto más exactas cuanto más simples, cuanto más universales sean sus fórmulas y sus principios. Por ello, ciencia de las ciencias, la matemática, que no es sólo una ciencia pura sino una ciencia aplicable a la experiencia, es la primera de todas las ciencias. En cuanto a las ciencias naturales –las que más interesaban a Comte para el dominio de la naturaleza–, quedan clasificadas, según el mismo principio, en el orden siguiente: astronomía, física, química, cuyo conjunto forman la "física inorgánica"; fisiología y

física social o sociología, cuyo conjunto constituye la "física orgánica". Comte cree que esta clasificación sigue con toda precisión su principio de la simplicidad y de la universalidad. Así, la ciencia más pura sería la astronomía; la ciencia menos exacta, la sociología. Cree Comte también que esta clasificación sigue el desarrollo histórico de las ciencias. Pero cree sobre todo que estas ciencias habrán de servir para la educación racional de los hombres en todas las esferas sociales. La educación que propone Comte prescinde de la religión, de la metafísica, de las humanidades, las artes y la poesía. Suprimida la cultura occidental, Comte se queda con el mundo exacto, preciso, feliz de las ciencias puras.

Esta clasificación hace de la sociología la principal de todas las ciencias humanas. "Física social", la sociología podrá dar a los hombres las leyes de su conducta y podrá otorgarles la felicidad mediante la aplicación de leyes tan precisas como pueden serlo las de Newton para la física o las de Lavoisier para la química.

Ya indicábamos más arriba que la ley de los tres estados es mucho más una ley sociológica que una ley histórica. Conviene, si bien brevemente, distinguir aquí entre las leyes que dan ambas disciplinas. La historia se refiere a los hechos particulares del pasado. La historia, como dirá A. N. Whitehead más tarde, se refiere "a *este* César en *esta* Roma". La sociología, en cambio, es la ciencia de las instituciones –familia, Estado, Iglesia–. Como tal, la sociología debe tratar de los hechos pasados invariables. Si en la historia existen hechos invariables –siempre han existido la familia, el Estado, la religión– el sociólogo, como en su campo el físico, podrá dar leyes invariables, constantes y verificables. Hecha a imagen y semejanza de la física, la sociología de Comte se convierte en el estudio invariable de las instituciones humanas. Bien es verdad que en estas instituciones los contenidos cambian, como puede cambiar, por ejemplo, la estructura de la familia. Pero Comte, más preocupado por el orden, por la regularidad y por la organización social que por el cambio, prefiere considerar los hechos invariables –la familia misma– y establecer una ley constante para el desarrollo de la humanidad. Tal es, en efecto, la ley de los tres estados que, rígidamente, busca en la evolución humana

tres etapas deslindadas, progresivas y a la vez estables. Tal es también la gran paradoja de Comte. Hombre de orden por educación y por influencia del pensamiento científico de su tiempo, Comte busca también el cambio y el mejoramiento de la humanidad. Tal es, en suma, la paradoja que plantea la existencia de un estado progresivo –el estado positivo– que es, al mismo tiempo, estable y definitivo.

Si estas paradojas existen ya dentro del cuerpo del *Curso de filosofía positiva*, se revelan en toda su desnudez en el *Sistema de política positiva* y en el *Catecismo positivista*. En ellos, la sociología deja de ser ciencia para convertirse en una nueva religión. El antiteísmo de Comte acaba en una extraña deificación del hombre y una curiosa y significativa deificación de la humanidad y de la sabiduría. Curiosa, en efecto, porque es una negación emocional de todos los principios racionales establecidos en el *Curso*; significativa, porque nos indica que Comte, como la mayoría de los antiteístas, tiene que fundar una nueva religión –esta vez totalmente fetichista– una vez que ha querido acabar con el espíritu religioso del cristianismo. Lo que indica la trayectoria de Comte –como en buena parte de la de Marx y la de Nietzsche– es, negativamente, que toda filosofía reductiva tiene que reducir al hombre y dejarlo aislado de toda comunidad con Dios. Positivamente, sin embargo, todas estas filosofías, en lucha abierta con la divinidad, demuestran una necesidad de divinidad, una necesidad de religión y de creencia que es común a todos los hombres. En un sentido muy claro, las filosofías antiteístas, en su afirmación de nuevas formas religiosas a veces curiosas, a veces extrañas y las más de las veces irracionales, tiene la virtud de replantear el problema vital de la existencia del hombre como ser animado, como ser con alma, y con sed –si no con presencia– de Dios.[55]

[55] Comte no está solo en esta doble necesidad de negar la religión para afirmar una nueva religiosidad. Su religión de la humanidad había sido en parte establecida por Saint-Simon, maestro de Comte, y, más tarde, por la "fraternidad" saint-simoniana. En ella los hombres eran a la vez sacerdotes y dioses, veneradores y venerados. Un discípulo de Saint-Simon, Enfantin, llegó a creerse la encarnación de Cristo. Tanto Enfantin como Comte eran espíritus positivos que tuvieron que ceder ante la emoción religiosa.

Feuerbach y la divinización del hombre[56]

Entre los "jóvenes hegelianos", Feuerbach es quien más claramente contribuye a fundar una "izquierda" hegeliana[57] y es también el que más claramente aparece como pensador de transición entre el hegelianismo y el marxismo.[58]

Nacido en 1804, Ludwig Feuerbach estudió teología en la Universidad de Heidelberg, asistió a los cursos de Hegel en Berlín, fue profesor durante poco tiempo y dedicó la mayor parte de su vida a estudios de filosofía y teología, una teología que fue, en esencia, antropología. Murió en Nüremberg en 1872.

Entre las primeras obras de Feuerbach se encuentran estudios de filosofía pura: sobre Leibniz, Bayle, Hegel, y sobre la historia del pensamiento de Bayle a Spinoza. Pero sus obras fundamentales son: *La esencia del cristianismo* (1841), *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía* (1842) y *La esencia de la religión* (1845).

Espíritu religioso, filósofo de la vida concreta, discípulo y crítico de Hegel al mismo tiempo, Feuerbach ejemplifica la sustitución de la religión por un nuevo humanismo en el cual el único dios del hombre es el hombre mismo. "Los tiempos modernos han tenido por tarea la realización y la humanización de Dios –la transformación y la resolución de la teología en antropología–."[59]

La crítica que Feuerbach dirige a la filosofía de Hegel habrá de encontrarse, en buena parte, en la crítica que de Hegel hace Marx; coincide, además, en muchos aspectos, con la crítica que Kierkegaard –religioso y teísta– hace al hegelianismo. Hegel es un escritor sistemático y, en este sentido, un "artista"; la filosofía de Hegel es la filosofía de Fichte "pasado por Schelling".[60] Pero la verdadera tarea de la filosofía no debe ser tanto la de abstraer y sistematizar, sino la de hacer entender la vida misma: hacer vivir al hilo de la vida concreta o, como dice Feuerbach, "sensible". La verdad no debe ser una verdad abstracta; la verdad depende de la manera de ver auténtica de cada persona individual y del conjunto de las personas: la especie humana misma. Ver la filosofía como pensamiento abstracto es vivir enajenados ante el sistema, alejados de la vida y de la existencia. Además, Hegel empieza por la *noción* del ser abstracto. La filosofía debe empezar, según Feuerbach, por el ser sensible: "es el ser sensible el que es ser permanente o inmutable para el ser sensible".[61] Por fin, hay en la filosofía hegeliana un conflicto entre dialéctica y fin de la historia, entre movimiento e inmobilidad.

Ahora bien, ¿cuál es este ser sensible por el cual debe empezar la filosofía? Es, en el contexto de Feuerbach, el hombre mismo, o más precisamente, la conciencia del hombre. Esta conciencia es, a la vez, yo y tú, diálogo de todos los hombres contenido ya previamente en cada conciencia individual.[62] Esta conciencia es también conciencia-sentimiento, conciencia-voluntad y conciencia-razón. El sujeto que posee la conciencia es el hombre (hombre individual y hombre específico); su objeto es también el hombre, el hombre declarado infinito, el hombre convertido en su propio Dios. "El ser divino no es sino el ser humano o, mejor dicho, el ser del hombre liberado de los límites del hombre individual."[63] En otras palabras, una vez que el hombre se desenajene podrá ser sujeto y objeto de su propio culto: no Dios hombre sino hombre divinizado en tierra. "La erudición y la filosofía no son para mí sino *medios* para hacer surgir del hombre los tesoros que en él están escondidos."[64]

Karl Marx y las condiciones materiales de la historia[65]

La vida de Karl Marx (1818-1883) puede dividirse en seis periodos que responden a los principales momentos de su desarrollo

[56] El interés reciente hacia Feuerbach se encuentra tanto entre teólogos (la relación *Ich und Du* en Martin Buber parte de la relación yo-tú en Feuerbach), como entre los estudiosos del marxismo.

[57] Los términos "jóvenes hegelianos" acabaron por identificarse con los de "izquierda hegeliana". Entre los filósofos de este "grupo" habría que citar a Arnold Ruge (1802-1880), Max Stirner (1806-1856), Bruno Bauer (1809-1882).

[58] La influencia de Feuerbach en el joven Marx es decisiva. De Feuerbach procede, entre otros, el uso que Marx dio al término "enajenación".

[59] Ludwig Feuerbach, *Principios de la filosofía del porvenir*, "Prefacio", 1.

[60] Ludwig Feuerbach, *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel*, 1.

[61] *Loc. cit.*

[62] Esta idea, en buena medida derivada de la relación yo-tú en la filosofía de Fichte, es precisamente la que repercute en ciertas modalidades de la teología contemporánea: por ejemplo en Buber.

[63] Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, "Introducción."

[64] *Ibid.*, "prefacio a la segunda edición".

[65] *Vid.* Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Seuil, París, 1956.

filosófico. Entre su nacimiento y el año de 1836, Marx se desarrolla en el ambiente familiar. Su padre, de ascendencia judía, había abandonado las viejas creencias familiares y se había convertido a un protestantismo liberal, hecho de un mínimo de creencias religiosas. La actitud de Marx frente a la religión se ha considerado como un regalo de nacimiento.[66] Entre 1836 y 1848 Marx, que siguió en un principio las enseñanzas de Hegel, traba amistad con los jóvenes hegelianos e inicia una crítica de Hegel que habrá de aparecer en su primer libro importante, los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. La crítica económica y política se inicia en este periodo de su vida. También en él Marx precisa el sentido del materialismo, en parte como discípulo y en parte en contra de la filosofía de Feuerbach (*Tesis sobre Feuerbach*, 1845). De 1845 a 1848 Marx despliega una actividad política revolucionaria que aparece en la *Miseria de la filosofía* (1847) –respuesta a la *Filosofía de la miseria* de Proudhon– y, principalmente, en el *Manifiesto del partido comunista*, escrito en colaboración con Engels en 1848. Entre 1848 y 1870, Marx dedica todas sus fuerzas a la liberación de los trabajadores –del proletariado, dirá Marx siguiendo a Sismondi– y participa en la fundación de la primera Internacional (1864). Escribe *El capital, crítica de la economía política*, cuyo primer volumen aparece en 1867, y los dos restantes, después de su muerte.

No debe olvidarse que Marx escribe y actúa en el momento de pleno desarrollo del capitalismo europeo. Su filosofía debe

[66] Es difícil dar una interpretación única de la filosofía de Marx –y de Engels, cuyo nombre se vincula al de su amigo– porque ya en nuestros días son muchas, y a veces contradictorias, las interpretaciones marxistas. El marxismo ruso de Lenin a nuestros días, pasando por Stalin y por Trotsky, ha llevado a disputas tanto de tipo político como teórico. Por otra parte, el marxismo occidental parece orientarse cada vez más hacia una "revisión" y una crítica de la interpretación "oficial" rusa. Para que el lector tenga una idea de las diferentes interpretaciones del marxismo, así como una de las explicaciones más eficientes y agudas del pensamiento de Marx, recomendamos el libro de Yves Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Seuil, París, 1956. Lo seguimos aquí en muchas de sus ideas y, totalmente, en cuanto a la evolución vital e ideológica de Marx, presentada en la primera parte del capítulo. Recomendamos, además, los libros siguientes: Jean Lacroix, *Marxismo, existencialismo y personalismo*, Presses Universitaires de France, París, 1955; Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, Presses Universitaires de France, París; György Lukács, *El asalto a la razón*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959 (ambos libros desde un punto de vista marxista); Erich Fromm, *Marx y el concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962 (interpretación de Marx como filósofo naturalista y humanista).

situarse dentro de su época porque es, precisamente, una reacción contra la vida miserable de los obreros, contra un capitalismo realmente opresor y contra las enajenaciones humanas. No hay que olvidar tampoco que Marx es filósofo de su tiempo en su teoría del hombre y del mundo. Dentro de las filosofías que hemos llamado antiteístas, la de Marx es, probablemente, la más dogmática y la que más totalmente quiere encontrar en el hombre el fin del hombre. Entender la filosofía de Marx es, sucesivamente, entender su idea del método, su teoría de la enajenación, su teoría de la historia –y principalmente de la historia del capital– y entender, finalmente, que la filosofía marxista busca una realización total del hombre en la sociedad comunista y en una suerte de fin de la historia que es aquí contradictoria, como lo fue en Hegel, con la teoría misma de una historia dinámica y evolutiva que propone el propio Marx.

Método y crítica a Hegel

El método que emplea Marx es el de la dialéctica hegeliana. Para Marx, como para Hegel, la historia del hombre está hecha de contradicciones que son superadas en etapas posteriores de la evolución. Pero, contrariamente a Hegel, el método de Marx trata de mantenerse dentro de los términos concretos de la historia humana. Si Hegel afirmaba que la filosofía era el mundo al revés, Marx quiere que la filosofía vuelve a colocarse de pie. Esta diferencia –fundamental– entre Marx y Hegel mostrará a la vez el método del marxismo y el contenido histórico al cual nos conduce el análisis de su método.

En su crítica a la filosofía de Hegel, Marx sigue de cerca el pensamiento de Feuerbach. Con Feuerbach coincide en pensar que la filosofía tradicional y la de Hegel en particular son tan sólo religión convertida en pensamiento abstracto; en que el materialismo debe fundarse, como lo hizo Feuerbach, en una relación de hombre a hombre; en que el fin del hombre es el hombre mismo. Pero el meollo de la crítica más precisa a Hegel puede encontrarse en esta frase: "Hegel ha descubierto simplemente una expresión *abstracta, lógica y especulativa* del proceso histórico, que

no es todavía la historia *real* del hombre como sujeto dado".[67] La crítica de Marx es más violenta de lo que podría parecer a primera vista. Para él, Hegel y, más generalmente, los filósofos, han descrito una teoría abstracta del hombre y más que la historia han descrito la *idea* de la historia y han querido refugiarse en esta idea apartándose de la vida real. De ahí la célebre idea de Marx: si los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, se trata ahora de transformarlo. Marx concibe al filósofo, y especialmente a Hegel, como un puro pensador, como el hombre que especula sobre el universo. Hegel tiene razón en pensar que la historia humana está hecha de contradicciones; no la tiene en pensar que estas contradicciones son abstractas y de tipo puramente intelectual. Y ello sucede así porque Hegel, como por lo demás todos los hombres, viven en la enajenación, cortados de su relación con el mundo real y con la historia de los hombres y, por lo tanto, cortados y divididos en sí mismos. Para Hegel y para los filósofos anteriores, una cosa ha sido el pensamiento y otra la acción. Hay que fundir pensamiento y acción y mostrar cómo el hombre es un ser operativo, un ser en el cual el pensamiento es acción y la acción es pensamiento. Para entender esta fusión necesaria de la totalidad del hombre es necesario precisar, primeramente, la noción de *enajenación*, pieza maestra de la filosofía marxista.

Doctrina de la enajenación

La enajenación es, para Marx, una forma de vida pasiva hacia el mundo y hacia uno mismo. Las diferentes enajenaciones, y principalmente la enajenación religiosa y la enajenación económica que tendremos ocasión de precisar, consisten en edificar entes ficticios, salidos de la cabeza de los hombres que los hombres mismos acaban por considerar como entes reales y los cuales acaban también por someterse como esclavos. La noción misma de enajenación proviene de la filosofía de Hegel. Pero si Hegel pensaba que la lucha del hombre consigo mismo es eterna y sólo podrá cesar cuando cese la existencia humana, Marx piensa, por lo contrario, que los hombres pueden desenajenarse dentro de la historia

[67] Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, *apud* Erich Fromm, *Marx y el concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, p. 179.

misma. El hombre que ha estado dividido de sí acabará por ser unidad y totalidad una vez que se haya dado cuenta de la falsedad de su división íntima.

Entre las formas de enajenación humana, la que más ocupa a Marx en un principio es la que llama enajenación religiosa. Ya Feuerbach había pensado que el hombre proyecta su ser genérico –la humanidad– en la idea imaginaria de Dios. Marx concibe la religión como la sumisión del hombre a sus propias fantasías y a sus propios inventos. Ya no es Dios quien crea a los hombres a su imagen y semejanza; son los hombres quienes crean a su imagen la imagen de la divinidad. Una vez creada y creída la imagen de un Dios omnipotente, el hombre se somete a él y, al hacerlo, se resigna, se esclaviza y deja de actuar como hombre. Por esto Marx puede pensar –muy cerca aquí de Comte, muy cerca de Feuerbach o de Nietzsche– que cuanto más de sí mismo atribuya el hombre a Dios, tanto menos le queda para sí. Pero si el ataque a la religión es, en Comte o en Nietzsche, de tipo frontal, es en Marx de carácter indirecto. Y lo es porque Marx piensa que la religión proviene de una idea falsa del hombre y de sus posibilidades de desarrollo. Si el hombre llega a entenderse como hombre total, la religión acabará por desaparecer por sí sola, se esfumará como un sueño del pasado, de lo que Marx llama la prehistoria de la humanidad.

Como puede verse, la crítica de Marx contra la religión depende totalmente de un postulado que Marx enuncia repetidamente y que habría que aceptar en su totalidad para que su crítica fuera válida. El postulado es que el hombre puede llegar a ser un hombre completo. Es, en última instancia, el mismo postulado de Comte, el mismo que hace pensar en Feuerbach que el único Dios del hombre es el hombre mismo. Marx sufre, como la mayoría de los filósofos del siglo XIX, de una ausencia de divinidad, de una nostalgia del ser divino que quiere encontrar y piensa encontrar en la historia terrestre de los hombres. La ciudad de Dios es, para Marx, la ciudad del Hombre realizada por el hombre, único autor de su propia historia.

Las condiciones de la historia y la crítica del capital

Marx es, fundamentalmente, un filósofo de la historia, y quiere encontrar una ley absoluta para explicar el curso de la historia

humana. Esta ley es la de la evolución necesaria de la historia condicionada por las determinaciones económicas de las diversas sociedades.

La historia es concebida por Marx como poseedora *de estructura*. Esta estructura o ley de la historia está hecha de las relaciones económicas y sociales. Todo lo demás –religión, arte, filosofía, ideología– son superestructuras resultado de una estructura económica. Con estas dos nociones se precisa y se aclara la noción misma de la enajenación. La enajenación consistiría, en un momento dado de la historia, en pensar que la superestructura, que no es sino un resultado, un epifenómeno de la vida socioeconómica, es la realidad verdadera. De esta manera cualquiera que pensara que el espíritu, o el arte, o la misma ciencia tienen una realidad por sí mismas, viviría enajenado. Si fuera capaz de ver la realidad tal cual es para Marx, habría de llegar a la conclusión de que las ideologías, las artes, las religiones de los hombres son simplemente creaciones derivadas que dependen de la estructura.

Ahora bien, la historia de las condiciones económicas de la humanidad es la historia misma del progreso humano. Veamos, brevemente, cómo aplicaría Marx su concepto de la historia a la historia del pasado; veamos, sobre todo, cómo la aplica a la crítica del capitalismo y a la profecía de una sociedad futura que Marx llama el comunismo.

La historia humana empieza por un sistema económico de producción que depende de una estructura patriarcal. En la sociedad patriarcal la propiedad es de tipo familiar –si por familia se entiende aquí grupo tan amplio como el de la primitiva familia romana–. En una segunda etapa de su evolución, los hombres descubren la esclavitud. La vida económica depende entonces de la utilización de los esclavos. Empiezan a formarse clases sociales que pueden vivir del ocio y el arte; la ciencia, la filosofía, empiezan a desenvolverse. En la economía feudal, el señor vive de la explotación de los siervos. La historia de la humanidad es la historia de la explotación, de los miembros de la familia por los jefes de ella, de los esclavos por los señores, de los siervos por el señor feudal. Esta explotación se presenta, con toda su violencia, y bajo nuevas modalidades, en la sociedad capitalista. A la crítica del capitalismo, la última y más avanzada de las explotaciones del hombre por el hombre, Marx dirige sus principales esfuerzos.

"*El trabajador*, escribe Marx, tiene la desgracia de ser un capital viviente."[68] En la sociedad capitalista, tal como Marx la concibe, la explotación del hombre por el hombre llega a su máximo porque el capital es la forma de una riqueza acumulada a base de la utilización del trabajo de los proletarios.

John Locke, Adam Smith y, con más precisión David Ricardo, habían visto que la única propiedad o valor común entre las diversas mercancías está en el trabajo del obrero. Así, escribía Ricardo que el valor de una mercancía depende de la cantidad relativa de trabajo que se necesita para su producción, no de la compensación más o menos grande que se paga por este trabajo. Algunos economistas ingleses, y principalmente Ernest Jones, se habían adelantado a Marx y había anunciado la doctrina de la *plusvalía*, centro de la crítica marxista del capital. La importancia de Marx en este punto es de dos tipos: surge, por una parte, de la voluntad científica de su doctrina; por otra, de su espíritu combativo y revolucionario que integra pensamiento y acción.[69]

También para Marx el trabajo del obrero es el denominador común de todas las mercancías. Pero este trabajo que Marx llama *trabajo promedio o trabajo humano abstracto*, no es el de un obrero individual. Como Kant, que pretendía dar una teoría de las condiciones *a priori* de todo conocimiento posible, Marx quiere aclarar la lucha *general* y abstracta entre el trabajo y el capital, entre el capitalista y el obrero. La crítica del capitalismo depende de las relaciones que Marx encuentra entre la circulación de las mercancías y el origen de éstas en el trabajo promedio de los obreros que las producen.

La circulación de las mercancías está sujeta a un principio que, simbólicamente, puede expresarse mediante la fórmula *M-D-M*. La mercancía produce dinero que, a su vez, es productor de mercancía. Pero ésta no es la fórmula verdadera del capital. Es, por así decirlo, su fórmula enajenada. En efecto, hablar de una mercancía abstracta que produce un dinero abstracto es crear una realidad enajenada –el capital– que parece funcionar por sí como si fuera un absoluto. El capitalista quiere obtener ganancias en la venta de sus mercancías y en esta secuencia de huevos y gallinas

[68] *Ibid.*, p. 119.

[69] Tal es la idea de la *praxis* o pensamiento activo y actividad pensada. *Vid.* Alfonso Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1967.

de oro que son las mercancías y el capital, rige ahora esta nueva ley: D-M-D. El dinero produce la mercancía, la cual, a su vez, es productora de capital. Ahora bien, la segunda D de la fórmula implica más dinero que la primera. En otras palabras, el capitalista que emplea dinero, produce una mercancía y gana dinero, no sólo obtiene un provecho, sino que obtiene un provecho creciente. Tal es el sentido de la acumulación del capital ¿De dónde proviene este aumento?, ¿cuál es el origen de esta plusvalía?

Ya hemos visto que la única característica común a todas las mercancías es el trabajo empleado por el obrero en producirlas. La ganancia que obtiene el capitalista –es decir, la acumulación progresiva del capital– se realiza por medio de la explotación del trabajador. Si el obrero-mercancía recibe un salario que corresponde a sus necesidades básicas de subsistencia, trabaja, en cambio, horas extraordinarias en beneficio del capitalista que llega a acumular cantidades progresivas de capital. Tal es la teoría de la plusvalía.

Hasta aquí la crítica económica de un capitalismo que es esencialmente injusto porque se basa sobre la explotación del hombre por el hombre. Pero es también aquí donde vemos funcionar la dialéctica marxista. La sociedad capitalista, al crear una nueva clase explotada, la de los proletarios, ha creado el principio de su propia destrucción. Tal es el sentido que Marx quiere dar a la lucha de clases. En el proletariado, en la clase oprimida, ve Marx la fuente de salvación no sólo de una clase, sino de la humanidad entera. Con la revolución proletaria empezará verdaderamente la historia de la humanidad en dos etapas que el marxismo distingue con los términos de socialismo y comunismo. En la primera de ellas serán socializados los bienes de producción; en la segunda, el hombre habrá llegado a realizarse una vez que hayan quedado suprimidas todas las enajenaciones.[70]

Después de la revolución del proletariado, Marx prevé una etapa necesaria de dictadura socialista que él mismo llama la dictadura del proletariado. Esta etapa elimina las formas capitalistas al suprimir la propiedad privada y al estatizar los medios de producción. En ella corresponderán a cada quien los bienes que merezca según sus obras. Pero la etapa definitiva de la historia es la etapa

[70] Karl Marx, *op. cit.*

del comunismo. Suprimidos el Estado, el capital y, en general todas las enajenaciones, el principio que regirá en la era comunista es el que ya había anunciado el socialista francés Blanqui: a cada quien según sus necesidades.

En el curso de la historia hemos asistido a la lucha del hombre contra el hombre. En la sociedad comunista habrá terminado esta lucha. En el curso de la historia hemos asistido a la lucha del hombre con la naturaleza. En la sociedad comunista se unirán el ser espiritual y el ser natural del hombre. En el curso de la historia hemos visto la separación que ha existido entre la teoría y la práctica. En el mundo comunista se habrá acabado la distinción entre una y otra. Es esta idea la que Marx expresaba cuando escribía:

> El comunismo es la abolición *positiva* de la *propiedad privada*, de la *autoenajenación humana* y, por tanto, de la *apropiación* real de la naturaleza *humana* a través del hombre mismo como ser social, es decir, realmente humano [...] El comunismo como naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo y, como humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo. Es la resolución *definitiva* del antagonismo entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del dilema de la historia y sabe que es esta solución.[71]

Kierkegaard, o de la pasión por la existencia

Mal se puede relatar la vida de un hombre cuando los acontecimientos externos son pocos y mucha la vida interior. Tal es el caso de Søren Kierkegaard para quien la vida fue, ante todo, interioridad, para quien la obra fue precisamente la expresión de esta su propia vida íntima. La mejor biografía espiritual de Kierkegaard debe encontrarse en su obra misma. Sus libros lo expresan en su vivir y en su desvivirse como pocas veces acontece en la historia del pensamiento.

[71] *Ibid.*, p. 138.

El esquema de los hechos externos es breve y ofrece tan sólo unos cuantos puntos de referencia que sitúan al pensador en su momento histórico y en los momentos principales de su propia experiencia filosófica vivida. Kierkegaard nació en Copenhague en el año de 1813, hijo menor de padres maduros cuya influencia –principalmente la influencia paterna– fue decisiva. Nacido en Jutlandia, el padre de Kierkegaard llegó de niño a Copenhague donde prosperó en el negocio de telas hasta convertirse en uno de los principales comerciantes de la ciudad. Su hijo empezó a desarrollar un vivo sentimiento religioso en el ambiente de aquella casa donde se reunían semanalmente teólogos y escritores de Dinamarca. Pero esta vida religiosa en sus inicios parece haber sufrido un profundo quebranto en los años en que Søren hacía sus estudios universitarios. Años libres que serán la experiencia vital de aquel "hombre estético" que Kierkegaard describió más tarde como parte de su propio ser. En 1837 conoció Kierkegaard a Regina Olson, casi niña, de la cual se enamoró. Regina era "ligera como un pájaro, atrevida como un pensamiento".[72] Algo misteriosa fue la ruptura con Regina. Se debió en parte a la melancolía característica del filósofo, melancolía que se originaba hasta cierto punto en la constitución deforme del propio Kierkegaard y más claramente en su deseo de dedicarse por completo a una vida contemplativa y activa, una vida de pensador y de polemista que veía en el matrimonio una barrera para sus propias actividades intelectuales y para sus creencias religiosas. Algunos textos de los *Diarios* hacen pensar que Kierkegaard se alejó de Regina para que el matrimonio no los llevara a ambos a la infelicidad. El hecho es que después de este amor –único amor verdadero de su vida– Kierkegaard se dedicó totalmente a su obra, hasta su muerte, a la edad de cuarenta y dos años, en 1855. Unos meses antes de su muerte escribía con su acostumbrada intensidad religiosa: "¿Qué es el espíritu? (porque Cristo es espíritu, su religión la del espíritu). El espíritu es: vivir como muero (muerto al mundo)."[73]

La obra de Kierkegaard es amplísima. No es una obra fácil porque expresa, a veces con una contradicción deseada y voluntaria, los diversos meandros de una vida que, por ser vida, está

[72] Søren Kierkegaard, *Diarios*, 1841, 363. En esta cita y las que siguen me atengo a la numeración de la edición estadunidense, Princenton, 1951.

[73] *Ibid.*, 1844, 140.

hecha de contradicciones y de luchas internas. Quien desee penetrar directamente en la propia autobiografía espiritual de Kierkegaard deberá leer los *Diarios*, que cubren el periodo comprendido entre 1834 y 1854. Pero quien desee conocer más a fondo la doctrina filosófico-religiosa de Kierkegaard y ver hasta qué punto se adelantó a la psicología moderna y cómo debe verse en él al fundador verdadero del existencialismo, deberá leer *O lo uno o lo otro, Temor y temblor, El concepto de la angustia, Migajas filosóficas, La enfermedad mortal*. Nada desdeñables son, en su forma novelada, *La repetición*; en su forma filosófica, el *Postscriptum no científico*, y en su forma religiosa, los *Discursos edificantes* o el breve y hermosísimo *Considerad los lirios del campo*.[74]

El rechazo de Hegel y de la filosofía

Søren Kierkegaard, como Marx, dedica acerbas críticas a la filosofía de Hegel, y en realidad su crítica más general a toda filosofía debe entenderse dentro del marco de la filosofía alemana idealista desarrollada por Fichte, Schelling y, sobre todo, por Hegel. En su estilo humorístico Kierkegaard inventa, en 1845, este diálogo imaginario entre Hegel y Sócrates:

> Sócrates está sentado a la vera de una corriente de leves ondas y escucha el murmullo del agua. Hegel está sentado en una mesa y lee las *Investigaciones lógicas*, parte II, p. 197 de Trendelemburg. Se dirige a Sócrates en tono quejumbroso:
>
> SÓCRATES: ¿Empezaremos por estar en completo desacuerdo o de acuerdo sobre algún punto que llamaremos una hipótesis?
>
> HEGEL:...
>
> SÓCRATES: ¿Con qué hipótesis empiezas?
>
> HEGEL: Absolutamente con ninguna.

[74] Existen en español *Temor y temblor* (Losada, Buenos Aires, 1941), *Etapas en el camino de la vida* (Rueda, Buenos Aires, 1947), *El concepto de la angustia* (Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1940), *La enfermedad mortal o discurso de la desesperación* (Rueda, Buenos Aires, 1941) y *El diario de un seductor* (Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1951). Las demás obras pueden encontrarse en la magnífica traducción inglesa editada por Princeton University Press y Oxford University Press. La mejor traducción de las *Migajas filosóficas* es la francesa de Paul Petit (Le Caillou Blanc, París, 1947).

SÓCRATES: Es muy posible; tal vez es que no empiezas en absoluto.

HEGEL: ¿No empezar yo? ¿yo que he escrito veintiún volúmenes?

SÓCRATES: ¡Ay, dioses! ¡Qué hecatombe has sacrificado!

HEGEL: Pero empiezo por nada.

SÓCRATES: ¿No querrás decir que empiezas por cualquier cosa?

HEGEL: No. Justo al revés. Sólo se entiende al final de toda la obra, en la cual me he ocupado de todas las ciencias, de toda la historia universal, etcétera.

SÓCRATES: ¿Cómo allanaré esta dificultad? Muchas cosas curiosas han de haber sucedido que me llenarían de alegría. Pero, como tú sabes, ni a Polos le dejé hablar nunca más de cinco minutos y tú quieres hablar veintiún volúmenes.[75]

Es claro que Kierkegaard se divertía en oponer el pensamiento vivo de Sócrates a la pesantez sistemática de Hegel. Pero la actitud de Kierkegaard no era un puro juego. La filosofía de Hegel le parecía alejarse de la vida. Podía Hegel escribir una doctrina *sobre* la vida, pero no un pensamiento viviente; podía Hegel tratar de exponer una filosofía de la salvación, pero no era capaz de ofrecernos una vivencia de la salvación. La oposición entre Kierkegaard y Hegel es, ante todo, la de un pensamiento para cuya manera de pensar la filosofía es parte de la vida y la de un pensador que, desde fuera, quiere explicar *ex catedra* y doctrinariamente qué es la vida. Por esto escribe Kierkegaard en sus *Diarios*: "Hegel era un profesor de filosofía, no un pensador."[76]

Podrá notar el lector que hasta este punto la crítica de Kierkegaard se asemeja a la de Marx. También para Kierkegaard es necesario vivir la historia; también para él, como para Marx, es necesario cambiar al hombre más bien que interpretarlo. Pero en este punto se acaban las semejanzas. El cambio del hombre que propone Marx es social y revolucionario. La revolución que propondrá Kierkegaard es de orden personal, subjetiva y espiritual.

No se acaban empero en este punto las críticas que Kierkegaard dirige a Hegel. Es probable que la noción más importante de la filosofía hegeliana sea la de una síntesis final de todas las contradicciones, la noción, en una palabra, de la mediación. Cada una de las contradicciones acaban por fundirse, según Hegel, en

[75] Søren Kierkegaard, *Diarios*, 1845, 552.
[76] *Ibid.*, 1850, 1052.

una síntesis que anula y suprime a los opuestos. Para Kierkegaard, para este hombre a quien la vida se presenta como lucha constante, la idea de una mediación aparece como un pacto puramente teórico y vitalmente imposible. La verdad no está para Kierkegaard en *salvar* las contradicciones de la vida, sino en vivirlas. De ahí que, como él mismo escribía, el verdadero conflicto del hombre sea el de Hamlet: ser o no ser. En otras palabras, lo que Kierkegaard niega es la validez misma del método dialéctico. Y si lo hace es sobre todo porque la dialéctica le parece siempre el método de las medias tintas. Hegel diría que lo "uno" lleva a lo "otro" para que ambos acaben por identificarse en el "uno que es el otro". Kierkegaard nos da a escoger: "o lo uno o lo otro" porque para él la vida es un acto de libertad constante, un acto de constante compromiso y decisión. Kierkegaard no niega solamente a Hegel. Niega de hecho cualquier interpretación excesivamente sistematizada de la vida. El ser es el hombre individual, vivo y concreto. El sistema de los filósofos no toca la verdad de la vida. A la teoría abstracta opone Kierkegaard la experiencia concreta; a las elucubraciones del pensamiento puro y distraído de la vida, la *existencia*.[77]

La paradoja en la vida estética, ética y religiosa

La vida es contradictoria. El modo de expresar las contradicciones de la vida deberá encontrarse en la contradicción real y no solamente en la contradicción aparente. A la contradicción tan sólo abstracta de la dialéctica hegeliana, Kierkegaard opone la contradicción real de la paradoja. Con lo cual Kierkegaard no quiere decir que la existencia carezca de sentido. Si la vida es lucha, si es contradicción, habrá que buscar, ciertamente el sentido de esta lucha y de esta contradicción. Pero para encontrar el verdadero sentido de la existencia habrá que vivir la contradicción misma, no como algo externo, sino como parte integrante de la vida que vamos viviendo.

[77] A pesar de Kierkegaard, su semejanza con Hegel (y sobre todo con la idea hegeliana de lucha y conflicto) es clara. *Vid.* la "Introducción" a la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel.

Ya en 1838 Kierkegaard definía la paradoja en estos términos: "La paradoja es, en verdad, el *pathos* de la vida intelectual y así como sólo las grandes almas están expuestas a las pasiones sólo el gran pensador está expuesto a lo que llamo paradojas que no son nada más que grandes pensamientos en embrión."[78] La más alta paradoja está en descubrir algo que el pensamiento no puede pensar. Este *impensable* (lo único que da sentido a la existencia) es Dios, quien se manifiesta en la gran paradoja que es Cristo.

Antes de alcanzar el nivel de la existencia religiosa, verdadero fin de la obra de Kierkegaard, es necesario seguir, con Kierkegaard, en Kierkegaard y en cada uno de nosotros, puesto que aquí se trata de hechos vividos, los dos estadios que preceden al de la vida religiosa: el estadio estético y el estadio ético.

La vida estética y la desesperación

Es importante insistir sobre este hecho: cuando Kierkegaard describe un tipo de hombre –hombre estético, hombre ético u hombre religioso– se está describiendo a sí mismo. De paso, nos está describiendo a todos nosotros en cuanto vivimos nuestra vida individual. Y es que para Kierkegaard, filósofo de la existencia, lo que cuenta de veras es el sujeto que solamente puede entender a los demás como sujetos cuando se ha entendido a sí mismo. Cuando Kierkegaard busca hacia los adentros de su ser individual e intransferible busca en sí, niveles de vida real que podrá encontrar en los demás si aprende a ser "subjetivo hacia los demás".[79]

El hombre estético es el que vive de sus sensaciones sin querer ir más allá de ellas. Por esto Kierkegaard lo simboliza, sucesivamente, en el Don Juan, en el Fausto y en el Judío errante. Don Juan no se enamora; vive tan sólo de sus sensaciones, va de una cosa a otra, trata simple y sencillamente de satisfacerse pasando de sensación en sensación. En *La repetición* se encuentran las descripciones más agudas de este individuo estético que se crea placeres para huir de los placeres anteriores, que va en busca de nuevas experiencias porque, en el fondo, ninguna experiencia le

[78] Søren Kierkegaard, *Diarios*, 1847, 676.
[79] *Loc. cit.*

satisface. El hombre estético es el que no anuda amistades, el que renuncia a cualquier forma de vida que pueda orientarlo, el que vive de un momento a otro en busca del fugaz placer que otorgan y niegan cada uno de los momentos sucesivos de la vida. Como Don Juan, el hombre estético es un seductor, pero como Don Juan es también el hombre que se agota en sí mismo, el que no sabe salir de sí, el verdadero narcisista. En la figura del Fausto de Goethe y, sobre todo, en el Judío errante de la leyenda, encuentra Kierkegaard el límite del hombre estético. El primero vende su alma al diablo para agotar todas las experiencias posibles; el segundo vive perseguido por sí mismo, errante y desesperado. Tal es la conclusión de toda vida estética: la desesperación. No olvidemos que el propio Kierkegaard fue, en ciertos momentos de su vida, este hombre estético que experimentó la tentación máxima. Como Fausto, Kierkegaard quiso tener la experiencia del mal. Como hombre estético quería agotar el campo completo de las más diversas gamas de la experiencia. Pero esta experiencia estética le conducía a la desesperación, una desesperación saludable. Al hombre estético Kierkegaard le recomienda que se escoja a sí mismo y desespere. Y es que la desesperación es una forma de liberación. Quien desespera deja automáticamente de ser un hombre meramente estético y si sabe aprender a desesperarse podrá trascender la "tristeza del hedonista", la tristeza a que conduce la búsqueda indefinida de nuevas experiencias. Desesperar es, en principio, una forma de esperar y es renunciar a un tipo de vida para tratar de encontrar un tipo de vida superior.

El hombre ético

La moral resulta un paliativo para la desesperación. La vida ética, que muchas veces Kierkegaard simboliza en el matrimonio, es una vida ordenada que sigue reglas universales y necesarias. La moral kantiana, que Kierkegaard tiene en mente cuando piensa en el hombre ético, es una moral de orden interno que, al mismo tiempo, se funda en la moral social. Frente al hombre estético, el hombre moral vive una vida precisa, racionalizada. Pero es este mismo orden, es esta misma racionalidad, lo que limita al moralista. Para él acaban por contar más el deber que el amor, la ley

moral que la religión, la existencia social que la divinidad. Por ello Kierkegaard piensa que si tratamos de actuar de acuerdo con un punto de vista ético tomamos el modelo en vano. Sócrates, que fue para Kierkegaard el más alto modelo de hombre precristiano, pudo mantener un ideal moral, pudo mantener una ironía que es superioridad ante la locura del mundo. Pero Sócrates, en el fondo racionalista, no podía tener ninguna "noción del pecado, ni que la salvación del hombre requiere a un Dios crucificado".[80] El modelo de Sócrates, el modelo del hombre ético en general, es insuficiente porque no es el verdadero modelo: no es el modelo paradójico de la revelación en Cristo.

El hombre religioso

Kierkegaard ha insistido varias veces en que debemos vivir como contemporáneos de Cristo. Y es que Cristo es la "gran paradoja", el Dios hecho hombre que ha venido entre los hombres para salvarlos y para redimirlos. Esta gran paradoja –esta gran verdad– que es la presencia de Dios en los hombres y entre los hombres, es el verdadero camino de salvación. Pero es un camino de salvación que tendemos a rechazar no porque sea falso, sino porque es esencialmente difícil. Difícil en un plano vital porque la paradoja del cristianismo es productora de angustia; difícil en el plano racional porque la razón es aquí impotente y debe dejar lugar a la fe.

Los análisis de Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, son importantes tanto desde el punto de vista filosófico, como metafísico y teológico. La influencia de Kierkegaard será perceptible tanto en la filosofía existencial de Heidegger y de Sartre como en diversas ramas del psicoanálisis. No olvidemos, sin embargo, que la intención de Kierkegaard al analizar la angustia fue sobre todo religiosa y que el uso que se ha hecho posteriormente de sus preocupaciones no siempre muestra este empeño por determinar el sentido religioso de una experiencia psicológica o metafísica.

[80] *Ibid.*, 1850, 1122.

Para Kierkegaard la angustia se distingue netamente del miedo. El miedo es siempre referencia a "algo determinado",[81] la angustia, en cambio, no se refiere directamente a nada. Podemos, en efecto, temer esta noche, este terremoto o esta piedra lanzada. La angustia, que nace de la inocencia, la inocencia adánica del primer hombre, es siempre indeterminada. En el estado de inocencia "hay paz; pero hay, al mismo tiempo otra cosa que sin embargo, no es guerra ni agitación pues no hay nada con qué guerrear. ¿Qué es ello? Nada. Pero ¿qué efecto ejerce? Nada. Engendra angustia. Éste es el profundo misterio de la inocencia: que es al mismo tiempo angustia."[82] Interpretado en el contexto del cristianismo, lo que Kierkegaard quiere decir es que el hombre, antes de la caída, ha sido creado con libertad y que esta libertad produce una angustia cuya presencia está en la caída misma. "Así es la angustia el vértigo de la libertad."[83] Este mismo acto libre por el cual el hombre ha caído es el acto que, en última instancia, puede salvarlo, pues si la angustia es un deseo de lo que no se tiene, una *antipatía simpatizante* puede ser revelación de nuestra finitud de nuestra mortalidad y, por una especie de contragolpe, de la presencia del espíritu, de la presencia de aquel Dios que el hombre ha perdido en su caída primera. Claro está que la angustia es ambigua, como es también ambigua la libertad que la acompaña. En los *Diarios* escribe Kierkegaard "La 'angustia' no es más que impaciencia."[84] En este mismo sentido puede pensar Kierkegaard que la mística es impaciencia, es decir, una necesidad de revelación inmediata que no puede obtenerse realmente. Pero la angustia bien entendida es la que lleva a darnos cuenta de nuestra verdadera condición: finitos, limitados, tenemos un deseo infinito de infinita presencia. La revelación de la finitud, a la cual se llega mediante la fe, es la solución a la angustia, el alcance de la verdadera libertad. Al construir la finitud de cada persona, la angustia nos construye y nos coloca, cara a cara, ante el infinito, ante el Dios que nos ha creado y cuyo entendimiento va más allá de nuestra limitada y finita inteligencia.

[81] Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, I, 5.
[82] *Loc. cit.*
[83] *Ibid.*, II, 2.
[84] Søren Kierkegaard, *Diarios*, 1850, 1039.

La razón y la fe

Vimos cómo Tertuliano prefería limitar la inteligencia para abrir a puertas llenas, el camino de la fe: *credo quia absurdum*, es decir, creo, no porque la fe sea absurda, sino porque es absurda la razón. Como la de Tertuliano, la actitud de Kierkegaard es fideísta.

Kierkegaard desconfiaba de los sistemas filosóficos. Pero a las razones de esta desconfianza que dábamos en un principio debe añadirse ahora una más. La razón humana, medida finita del hombre finito, no puede dar el *saltus mortalis*, que lleva a la infinitud. De ahí que no pueda probarse la existencia de Dios. En estas palabras, tal vez algo oscuras a primera vista, lo dice Kierkegaard: "Inmanentemente (en el medio fantástico de la abstracción) Dios no existe. Dios sólo existe para un hombre que existe, sólo puede existir en *la fe*."[85] En breves palabras para los sistemas filosóficos, siempre abstractos, Dios se define como ser; para un ser vivo como el hombre vivo, Dios solamente puede presentarse a la fe como Dios vivo. Y a quien pregunte por qué cree Kierkegaard en Dios, contestará Kierkegaard: Es totalmente cierto porque me lo dijo mi padre, mi padre, es decir, su Dios.

Caballero de la fe, como Abraham, sabe también Kierkegaard, como san Pablo, que el Dios de la fe cristiana es Dios de amor. "¿Quién no amará a un Dios que ama?"[86]

Nietzsche, o de la nostalgia del paraíso perdido

Cuando muere Nietzsche en el año de 1900 termina el siglo XIX. En la filosofía de Nietzsche puede encontrarse la forma más extremosa de esta sustitución de Dios por el hombre que –salvo el caso de Kierkegaard– encontramos en los grandes filósofos posthegelianos.

Nacido en Röcken (Sajonia), en 1844, de una familia que había dado a Alemania varios teólogos, Nietzsche empezó sus estudios de filosofía en la Universidad de Bonn. Destacado filólogo desde su juventud, prosiguió sus estudios en la Universidad de Leipzig,

[85] *Ibid.*, 1846, 605.
[86] *Ibid.*, 1852, 1266.

ciudad donde descubrió la filosofía de Schopenhauer y donde trabó amistad con Richard Wagner. Schopenhauer había desarrollado la teoría de que el mundo no es más que lo que queremos y pensamos que es. En sus propias palabras, "voluntad y representación". La preeminencia que Schopenhauer daba a la voluntad influyó decisivamente en el pensamiento de Nietzsche y dio lugar a que éste pudiera desarrollar su doctrina de la voluntad de poder. A Wagner le unía un sentimiento romántico y heroico de la vida que se esfumó en cuanto Nietzsche pudo pensar que Wagner hacía concesiones a la moral cristiana. A la influencia de Schopenhauer y a las afinidades con Wagner habría que añadir –cosa que no suele hacerse– la influencia de las teorías de la evolución. Intuitivo, con rasgos de genialidad, la influencia de Nietzsche fue profunda tanto en la psicología como en las letras y las ideas morales. Falsas y deformadas interpretaciones de su pensamiento lo colocaron entre los filósofos preferidos por la Alemania nazi. El aspecto más positivo de su filosofía hay que encontrarlo en un hecho preciso: la mayor parte de su obra nos obliga a volver a pensar los valores sobre los cuales se funda nuestra vida. Como todos los filósofos críticos –y Nietzsche es acaso el más crítico de todos los filósofos– su obra nos obliga a mirarnos con nuevos ojos. Y si queremos desechar las ideas de Nietzsche –filósofo poeta y poeta patético– es necesario que hagamos nuestra su experiencia para entenderla y después sobrepasarla.

Las obras principales de Nietzsche son: *El origen de la tragedia, Así habló Zaratustra, La genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal*. En el primero de estos libros distingue Nietzsche dos espíritus prevalentes entre los griegos: el espíritu apolíneo, claro y racional y el espíritu dionisiaco, instintivo, primitivo y romántico. *El origen de la tragedia* arroja nueva luz sobre el mundo griego. Arroja una luz definitiva sobre el propio pensamiento de Nietzsche quien, en su filosofía, habrá de ser el defensor del instinto frente a la razón, el sirviente de Dionisio que quiso romper los que pensó ser ídolos de Apolo.

El instinto y la crítica de los valores

Nietzsche creía que el pensamiento europeo había sufrido una deformación que proviene en parte de Platón y en mayor parte

todavía del cristianismo. El primero contribuyó a deformar la realidad en cuanto pensó que el mundo podía explicarse mediante la razón. El segundo vino a deformar la que Nietzsche considera moral verdadera al suprimir los valores vitales y sustituirlos por valores que eran, para Nietzsche, de dudosa espiritualidad. La reacción de Nietzsche contra el platonismo se amplía hasta constituir una crítica de la filosofía y de la razón; la reacción contra el cristianismo le lleva a diferenciar entre la moral de los amos y la moral de los esclavos.

En su crítica contra los filósofos, lo que de veras critica Nietzsche es, por una parte, el valor de la razón y, por otra, lo que podríamos llamar en términos de psicología moderna, la "racionalización". Los filósofos han querido hacernos creer que toda la realidad es explicable por razones claras y distintas. En realidad, piensa Nietzsche, la razón es una apariencia y lo que es verdaderamente real en los hombres es el instinto. Es en este sentido que Nietzsche dice que toda filosofía es una autobiografía más o menos velada. Por otra parte, los filósofos proceden hipócritamente porque sus verdaderos intereses no están en las "ideas" sino en "la familia acaso, o en hacer dinero o en la política".[87]

Pero si los filósofos, por un racionalismo que es "racionalización" han hecho un daño incurable a la mentalidad europea, mayor es aún el daño que han hecho los teólogos cristianos. Moralista o "inmoralista", si así se quiere, cree Nietzsche que el cristianismo, al afirmar los valores de la debilidad, de la piedad, de la caridad y del amor al prójimo ha limitado definitivamente el valor básico del hombre: su voluntad de poder. De ahí que para Nietzsche haya que invertir la escala de los valores y sustituir los valores clásicos de la moralidad por un nuevo valor: el de los impulsos vitales.

¿Qué pensar de la crítica de Nietzsche? Hay en ella, sin duda, valores positivos. Es verdad que muchas veces nuestra razón nos hace olvidar nuestra vida; es verdad también que existen falsos tipos de religiosidad y que puede darse el fenómeno de lo que el mismo Nietzsche llama "neurosis religiosa". Pero de esto a negar el valor de la razón humana y de la experiencia religiosa hay un paso insalvable. Después de Nietzsche debemos estar más atentos a que nuestra razón sea razonable y que nuestra religiosidad sea auténtica. Ello no quiere decir que debamos renunciar a la religiosidad o a la razón. Y de ello es prueba, tal vez a pesar suyo, el propio Nietzsche. Más aún que Comte, más que Marx, Nietzsche tiene que acabar por afirmar una nueva razón de ser y una religiosidad que es, por lo pronto, mucho menos coherente que la razón platónica y mucho menos auténtica que el cristianismo verdaderamente experimentado.

[87] Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, I, 6.

La voluntad de poder y el superhombre

Ya desde Calicles algunos filósofos han pensado, como diría la fábula de La Fontaine, que "la razón del más fuerte es la mejor de las razones". Nietzsche lleva a sus últimas consecuencias, situándolo dentro de una visión evolucionista del hombre, esta idea que, diversamente, encontramos en el pensamiento político de Maquiavelo o de Hobbes o en el pesimismo de los moralistas franceses como La Bruyère y La Rochefoucauld.

Nietzsche, en efecto, hace depender toda la vida humana de los instintos. Pero ¿cuál es el instinto que impulsa a todos los demás? Este instinto básico es el de la voluntad de poder, es decir, la voluntad de dominar que se encuentra en los "fuertes" y en los hombres "selectos".[88] Hasta ahora la historia ha sido la historia de una alianza: la de los débiles que, reunidos, han tratado de eliminar a los verdaderamente fuertes. Los sistemas políticos democráticos o socialistas no serían sino el resultado de esta alianza de la "razón" y de los valores que ha preconizado el cristianismo tal como lo entendía Nietzsche. Si la voluntad de poder es una voluntad de dominio y si aceptamos, con Nietzsche, que esta voluntad de dominio es un hecho que ha de convertirse en derecho, la consecuencia obvia de su filosofía es que la nueva moral habrá de ser moral de los fuertes cuya fuerza verdadera habrá de eliminar la fuerza ficticia de los aliados por debilidad. Pero esta misma idea presupone, como dice el propio Nietzsche, que el hombre no es la medida de todas las cosas. Más allá del hombre tal como lo cono-

[88] Es sobre todo en este punto donde los nazis erraron al interpretar a Nietzsche. Nietzsche no pensó que los alemanes fueran una raza superior ni que fueran ellos los elegidos, los "egregios" o los "selectos".

cemos está el hombre del futuro que, con Nietzsche, llamaremos el superhombre. En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche profetiza la llega del superhombre: "*Os enseño el superhombre*. El hombre es algo que debe ser sobrepasado. ¿Qué habéis hecho para sobrepasar al hombre?";[89] "el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre –una cuerda sobre el abismo–".[90] "El superhombre es el sentido de la tierra. Dejad que vuestra voluntad diga: El superhombre *será* el significado de la tierra."[91]

Así habló Zaratustra, el canto que Nietzsche dedica al superhombre, es un libro que pretende ser profético. Es, a pesar de la crítica de Nietzsche a la religiosidad, un libro religioso. Pero es un libro religioso que, al negar la existencia de Dios, quiere profetizar la llegada del Dios en la tierra, quiere encontrar en el futuro la nostalgia de un paraíso que Nietzsche creyó encontrar cuando preconizó la muerte de los dioses.

No es de extrañar que Nietzsche tratara de inspirarse en algunos temas de la filosofía presocrática. En los presocráticos, y principalmente en Heráclito, creía encontrar una filosofía viva que el racionalismo de Platón había venido a desterrar del mundo. De ahí que Nietzsche insista en uno de los mitos más antiguos de la humanidad, aquel mito del eterno retorno que, del fuego al fuego, repetía, en Heráclito, el curso de cada uno de los "grandes años". ¿Cómo conciliar esta idea tan presente de un eterno retorno con la idea nietzscheana de un progreso lineal hasta el superhombre? Es probable que no debamos tratar de conciliar ideas en una filosofía que se pretende antirracional. Es probable también que en la idea del eterno retorno debamos ver un síntoma: el de la necesidad de la afirmación del instante que, si se repite cíclicamente, ciclo tras ciclo, de manera eterna, se convierte en un instante eterno dentro de la historia. De ser así, tanto la idea del superhombre –sustituto nietzscheano de Dios– y el instante eterno –sustituto nietzscheano de la eternidad, de la inmortalidad y de la vida eterna– no son sino nuevas pruebas de un mismo deseo ambiguo que le llevó a negar la eternidad y el Dios del cristianismo y le condujo, al mismo tiempo, a encontrar una nueva forma de religión basada en la eternización cíclica de la vida humana.

[89] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, "Prólogo", p. 3.
[90] *Ibid.*, p. 4.
[91] *Ibid.*, p. 3.

Obras de consulta

ALTHUSSER, Louis, *El pensamiento teórico de Marx*, Siglo XXI, México, 1967.

ANDLER, Charles, *La Maturité de Nietzsche*, París, 1928.

ARON, Raymond, *Le grand Schisme*, Gallimard, París, 1951.

BERLIN, Isaiah, *Karl Marx*, Oxford, 1952.

CALVEZ, Yves, *La Pensée de Karl Marx*, Seuil, París, 1956.

COLE, G. D. H., *Historia del pensamiento socialista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957-1961.

COLLINS, James, *El pensamiento de Kierkegaard*, Fondo de Cultura Económica, México.

FROMM, Erich, *Marx y el concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

______ *et al.*, *Socialist Humanism*, Double Day, Nueva York, 1965.

GOUHIER, Henri, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, París, 1933.

______, *La Vie d'Auguste Comte*, Gallimard, París, 1931.

KOSÍK, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, 1967.

LACROIX, Jean, *Marxisme, existentialisme et personnalisme*, Presses Universitaires de France, París, 1950.

LEFEBVRE, Henri, *Le Marxisme*, Presses Universitaires de France, París, 1947.

LÉVY-BRÜHL, L., *La Philosophie d'Auguste Comte*, París, 1900.

LOWRIE, Walter, *A Short Life of Kierkegaard*, Princeton, 1938.

LUBAC, Henri DE, *Le Drame de l'humanisme athée*, Spes, París, 1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, París, 1955.

RIDEAU, Émile, *Séduction communiste et réflexion chrétienne*, Spes, París, 1947.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1967.

WAHL, Jean, *Études kierkegaardiennes*, Aubier, París.

QUINTA PARTE

PERSPECTIVAS DEL SIGLO XX

Puede parecer paradójico hablar de época de transición. Toda la historia transcurre y, en este sentido, cualquier momento histórico es transitorio. Hay momentos, sin embargo, en que la transitoriedad de los tiempos aparece con toda su agudeza. Una cosa es la transitoriedad de la historia y otra cosa el estado más radicalmente transitivo de una época o un momento. Las cosas suceden como si después de largos siglos de esfuerzos la historia cuajara en ciertos momentos remansados, en los cuales adquieren unidad las creencias, las ideas, las formas políticas, las artes, las ciencias y las letras. Tal es el caso del "siglo de Pericles", de la Roma del siglo I, de los siglos XII y XIII de la Edad Media y de los siglos XVI y XVII de la Europa clásica occidental. En otras épocas parece romperse el curso de la historia y el mundo humano parece perder sus coordenadas establecidas, ya sean estas helénicas, romanas, cristiano-medievales o coordenadas de los "tiempos modernos" de Europa. Las viejas ideas sucumben o se alteran y aparece al desnudo el curso de la historia, su naturaleza móvil y cambiante. Estas épocas transitivas, épocas críticas por excelencia, no son todas del mismo género. A veces la transitoriedad adquiere las características de la decadencia, como es el caso de la historia romana, ya visible a la llegada de la dinastía flavia, del imperio musulmán de Occidente a partir del siglo XIII o de la España del siglo XVII. Otras, en cambio, son crisis de crecimiento, como es el caso de los primeros siglos del cristianismo medieval, del Renacimiento y, acaso, sin pecar de un optimismo excesivo, de este siglo XX que vivimos.[1]

[1] Esta división en crisis de decadencia y crisis de crecimiento es una simplificación excesiva. En la mayoría de las épocas de decadencia existen simientes de crecimiento. En la decadencia del Imperio Romano decaen una estructura de gobierno y un sistema de creencias que dejan el camino abierto para el crecimiento del cristianismo. Por otra parte, el Estado romano sigue siendo el modelo de la Edad Media. El imperio de Carlomagno es una tentativa cristiana de sintetizar cristianismo, imperio y germanismo –si por esta palabra se entiende la reunión de las diferentes culturas germánicas. Aun cuando se acaban, las estructuras, las ideas y las creencias de todas las épocas se filtran e infiltran en los nuevos sistemas culturales que empiezan a nacer. Además un largo estado de aletargamiento

El siglo XX es, en efecto, una época de peligros. Baste con recordar los hechos más negativos de nuestro tiempo para que la crisis del siglo XX se presente como una de las más álgidas, si no la más álgida, desde que la historia se hizo historia en Oriente y Occidente a partir del siglo VIII a. C. Fue, primero, la Guerra Mundial de 1914-1918; fue después la guerra de España; fue la Guerra Mundial de 1939-1945; fue el nacimiento de los Estados totalitarios que, con una violencia insospechada en la Alemania nazi, nos mostró que el hombre contemporáneo puede ser mucho más primitivo que los salvajes más primitivos; fue la bomba atómica y sigue siendo la bomba atómica que amenaza con la destrucción no sólo de una cultura, no sólo de un sistema de creencias y de ideas, sino de la humanidad misma. Estos hechos escuetos muestran cómo el peligro está presente como nunca en el mundo que vivimos. Por otra parte este mismo peligro ha empezado a hacernos mucho más cautos y, en conjunto, más reflexivos. Sabemos, como dirían Camus y Orwell, que somos mucho menos justos de lo que pensaron ser nuestros abuelos; sabemos que somos mucho más primitivos de lo que pensó el optimismo ciego de los positivistas del siglo pasado; sabemos que la ciencia y la técnica –fenómenos brillantes y espectaculares de nuestro siglo– no son un fin en sí y que las máquinas que el hombre descubre son neutras, ni buenas ni malas. Su bondad o su maldad depende de la razón o la sinrazón con que el hombre las utilice. Es un hecho indudable que las tecnocracias se han desarrollado en nuestros días como no llegaron a hacerlo en los tiempos pasados. Y la tecnocracia es esencialmente el tipo de gobierno que cree en la eficacia moral, y sobre todo política, de un cientificismo que se ha adueñado del poder. Al hacer de la técnica un fin, la tecnocracia elimina al individuo, a la persona humana, y reniega de los valores primordialmente humanos, personales, vivos y vigentes. Uno de los peligros más claros de nuestro tiempo está precisamente en esta infiltración de la técnica en la política y en la utilización de las nuevas técnicas –físicas, psicológicas, sociales– con fines de grupo, de partido, de Estado o de nación.

no es signo de una muerte necesaria. Hoy asistimos a un renacimiento de la cultura árabe (modificada por elementos culturales de origen europeo) que no deja de proseguir, por lo menos idealmente, el mundo árabe de los antiguos califatos.

No es de extrañar que en los campos más sensibles de la cultura –arte, poesía, filosofía– el siglo XX se manifieste, ante todo, como un siglo de protesta. La protesta ha sido necesaria para mantener la libertad creadora de la persona. Pero no hay que creer que la protesta existe solamente entre poetas, artistas, escritores y filósofos. Existe también entre los hombres de ciencia. Don precioso el que ha recibido nuestro siglo, este don de la ciencia y de sus aplicaciones técnicas. Lo malo no es la ciencia, lo malo no es la técnica, sino la aplicación deformada de la ciencia y la técnica con fines destructivos. La utilización de las nuevas ciencias y de las nuevas técnicas habrá de depender de la razón, es decir, de la libertad de todos los hombres. Y es precisamente esta razón la que deben buscar los hombres de nuestros días, en este siglo XX. A encontrarla deberán contribuir artistas, poetas, pensadores, hombres de ciencia, teólogos, moralistas. A encontrarla deberán contribuir artistas, poetas, pensadores, hombres de ciencia, teólogos, moralistas. A encontrarla deberán contribuir también, y a ello han contribuido ya algunas veces en forma radical, los filósofos. Sólo si todos tratamos de volver a una mayor racionalidad, a una más honda madurez, nuestra época será no una muestra –acaso la última– de crisis de decadencia, sino una verdadera época de renacimientos.

Hasta ahora hemos visto las líneas generales de desarrollo de nuestro siglo en un sólo bloque. Es evidente que esta mirada rotunda a lo que va del siglo lleva a una simplificación excesiva. De hecho, la crisis de nuestro siglo se ha agudizado a medida que transcurrían los años y a medida que las formas de destrucción se hacían más violentas y más insensatas. Por otra parte, la última posguerra ha visto nacer nuevos problemas y nuevos fenómenos sociales: la extensión del comunismo en el mundo, la independencia de nuevas naciones, el despertar de lo que llaman los franceses el "tercer mundo". En muchos sentidos la crisis se ha agudizado. Pero, de hecho, estaba planteada ya desde principios de siglo. De ahí que, a pesar de las diferencias entre un filósofo de la primera preguerra y un filósofo de la última posguerra, existan entre ellos elementos de comunidad. Estos elementos comunes van dirigidos a un esfuerzo por precisar las relaciones concretas entre los hombres y, en los casos más venturosos, a un esfuerzo por precisar las relaciones entre los hombres, el mundo

y Dios. "En conjunto, y salvados algunos movimientos que prosiguen el cientificismo del siglo pasado sobre bases más o menos nuevas, la filosofía contemporánea va hacia lo concreto" (Jean Wahl). Las soluciones que dan los filósofos no son, sin embargo, unitarias. A analizar la diversidad de estas soluciones, más o menos precisas, dedicaremos las páginas que siguen.[2]

I. EL PRAGMATISMO: FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN

Durante el siglo XIX predominaron en los Estados Unidos la filosofía idealista, cuyos más altos representantes fueron Ralph Waldo Emerson y, en forma más técnica, Josiah Royce, y el positivismo. Pero la filosofía norteamericana de mayor importancia hasta nuestros días ha sido el pragmatismo fundado por C. S. Peirce y William James y continuado, más recientemente, por John Dewey. El pragmatismo, que es primordialmente una filosofía de la acción, prosigue, en parte, la línea del pensamiento empirista inglés, pero es, además, una filosofía original, cuyas huellas habremos de encontrar en la mayor parte de las filosofías contemporáneas.[3]

Charles Sanders Peirce (1839-1914), matemático, físico, lógico, fue quien inició el movimiento pragmatista y quien bautizó de

[2] Es probable que la filosofía que menos ha progresado hacia una forma de estudio concreto de las condiciones de vida individual sea el marxismo. Preocupado por establecer leyes sociales, el marxismo –y especialmente el marxismo ortodoxo ruso– ha dejado a un lado el estudio del individuo dentro de la sociedad. Aun dentro del marxismo habría que establecer algunas distinciones. No es lo mismo el marxismo de los países occidentales –el revisionismo francés, por ejemplo– que el marxismo ruso. Por otra parte, aun en países comunistas empieza a percibirse cierto deshielo, ya aparente en las obras del húngaro György Lukács, pero sobre todo interesante en las aproximaciones morales y a veces casi metafísicas del polaco Adam Shaff. Más recientes, son de importancia las obras de Lezek Kolakowski en Polonia, y de Karel Kosík en Checoslovaquia.

[3] No es el pragmatismo el único movimiento filosófico de los Estados Unidos, principalmente en nuestros días. La influencia reciente de la fenomenología y del existencialismo han sido grandes. De la misma manera ha sido grande el impulso que ha tomado en Inglaterra y los Estados Unidos el estudio de la lógica simbólica, de la semántica y del análisis lógico del lenguaje.

pragmatismo a la nueva escuela en la segunda mitad del siglo pasado. Para Peirce la filosofía es, principalmente, una lógica de las ciencias. Lo cual no quiere decir que la filosofía sea la esclava de la ciencia. Peirce escribe: "Si la filosofía contempla de vez en cuando los resultados de las ciencias especiales, ello es sólo para que le sirva de una especie de condimento que excite sus propias observaciones."[4] La filosofía debe, por una parte, recoger los datos de las ciencias. Pero debe, por otra parte, y sobre todo, ser la guía lógica de las ciencias. Esta guía lógica nos dice que una idea científica será verdadera cuando sea útil, y falsa, cuando no lo sea. La verdad científica y la verdad filosófica son así futuras, pues solamente sabremos si una idea es útil y verdadera –palabras aquí sinónimas– cuando la hipótesis científica o filosófica sea verificada en el futuro. Por otra parte la verdad, reducida a la utilidad científica, es siempre una verdad relativa. Cuéntase que Peirce fue criticado por falta de coherencia en algunas de sus conclusiones y que ésta fue su mayor causa de satisfacción. Esta falta de coherencia venía a demostrar que no existe verdad absoluta alguna. Sea o no exacta la anécdota, coincide con el pensamiento de Peirce cuando éste afirma que: "hay tres cosas que nunca podemos esperar alcanzar mediante el razonamiento: la certidumbre absoluta, la exactitud absoluta y la universalidad absoluta". Partidario de una "filosofía de laboratorio" en contraste con lo que llama "filosofía de seminario", Peirce establece el principio básico del pragmatismo: la verdad es equivalente a la utilidad y la utilidad es siempre relativa. Peirce, principalmente filósofo de las ciencias, saca algunas conclusiones morales de su doctrina. La más importante es la de que nuestro pensamiento está hecho de hábitos mentales y que pensar es crear hábitos de acción. Cuando estos hábitos de acción correspondan a una acción útil, serán buenos; cuando dejen de coincidir con la utilidad, serán negativos. Esta idea condujo a Peirce a una suerte de estoicismo moral, según el cual la principal virtud, es decir, la forma de acción más útil, es el dominio de sí.

El relativismo de Peirce, tanto en lo teórico como en lo práctico, tanto en la ciencia como en la moralidad, anuncia el tema

[4] C. S. Peirce, *Collected Papers*, *apud* Dagobert R. Runes, *Treasury of World Philosophy*, Littlefield, Adams, Paterson, Nueva Jersey, 1959.

principal del pragmatismo posterior. Bajo su forma más completa y más cargada de matices nuevos, esta filosofía aparece en la obra de William James.

William James y el empirismo radical

William James (1842-1910) es el filósofo pragmatista que mayor influencia ha tenido en la filosofía universal. Su obra repercute en la de Bergson, en la teoría del mundo de Heidegger y de Sartre, en las filosofías de Whitehead, de Unamuno y de Santayana.[5] William James, de quien se ha dicho que era un filósofo novelista de la misma manera que Henry James, su hermano, era un novelista filósofo, fue, en un primer lugar un excelente escritor. Pero su obra, de verdadera calidad literaria y hasta poética, no deja de tener profundo rigor científico. Tanto en la psicología como en la filosofía, James es uno de los fundadores del pensamiento contemporáneo. Para entender su filosofía es bueno recordar sus principales descubrimientos en el campo de la psicología, definir su "empirismo radical", entender claramente lo que James llama pragmatismo y, por fin, precisar las relaciones entre su filosofía pragmática y su filosofía de la religión.[6]

Psicología

Los principios de psicología (1890) y el *Compendio de psicología* (1892) fueron las dos primeras obras de William James. Aunque los detalles de la psicología jamesiana no competen a la intención de este libro, algunos de sus conceptos fundamentales son de importancia filosófica tanto porque anuncian ya la futura actitud de James el pensador, como por la influencia

[5] La influencia de James ha sido clara en la novela moderna. Proust, Joyce, Faulkner, para sólo citar a tres grandes novelistas, han sabido aplicar a la literatura la idea jamesiana del "flujo de conciencia".

[6] Las obras principales de James son: *Principios de psicología, Pragmatismo, El significado de la verdad* y *Variedades de la experiencia religiosa.*

decisiva que han tenido en la psicología y aun en la metafísica contemporánea.

James critica el punto de vista de los asociacionistas que, a la manera de Hume o de Berkeley, hacían depender la conciencia de la combinación de sensaciones elementales. Para los asociacionistas la conciencia era un compuesto de elementos sensoriales que se construía a partir de la sensación y mediante las leyes del hábito y de la asociación. Esta teoría tenía el defecto de considerar la conciencia como un compuesto sin unidad previa, como una síntesis progresiva a partir de elementos sensoriales analíticos y como una actividad puramente mecánica. James empieza por decirnos que la conciencia es *unidad* de tipo *personal*. Con ello James quiere decir que la conciencia no es descriptible en términos abstractos y puramente mecánicos, sino que se da siempre como una totalidad personal, como conciencia de los *yo* y de los *tú* concretos e individuales. La conciencia humana no es *la* conciencia en que pensaba por ejemplo Hume, es decir, no es una conciencia cuyas operaciones son idénticas para cualquier persona. Para James, la conciencia arraiga en una personalidad y *es* esta personalidad. Pero si la conciencia es siempre conciencia de un *yo* o un *tú* unitarios y personales, es además *movilidad*. Los asociacionistas nos describían una conciencia *estática*. James ve en la conciencia una forma *dinámica* del ser. Esta sensación de verde que he percibido en distintos momentos de mi vida no vuelve nunca a ser exactamente la misma, porque a mi nueva sensación vienen a añadirse nuevos tintes emocionales, nuevos matices perceptivos, nuevos recuerdos que la modifican y la alteran. Es decir, la conciencia es un *flujo de conciencia* o un *flujo de pensamientos* que se suceden variando y renovándose a medida que pasan. Este flujo de la conciencia, ágil y móvil en todo momento, es también *continuo*. No entiende James por continuidad tan sólo una continuidad de sucesiones; entiende también, una continuidad de los diversos tipos de conciencia que se dan en una misma conciencia. Existen en nuestra conciencia estados más o menos fijos –como las sensaciones, las percepciones o las imágenes– que James llama *estados sustantivos*. Pero al margen de estos estados y, sin embargo, ligados a ellos, existen *estados transitivos*, apenas perceptibles, apenas conscientes y, a veces, inconscientes. Tales son las sensaciones de *por*, de *y*, de *tal vez*, o

de *pero*, veladas sensaciones que transcurren en el vuelo constante del flujo de conciencia. La conciencia es, por fin, una *actividad de selección* que tiende a escoger entre todas las sensaciones que recibe, aquellas que son útiles para la acción y que simplifican el mecanismo del pensamiento y de la actividad psíquica en general. Una conciencia en la cual todo estuviera siempre presente sería una conciencia enferma. Una conciencia selectiva y activa es una conciencia adaptada a la realidad, capaz de abstracción y capaz de trazar claras distinciones en un mundo que, de otro modo, sería puro desorden.

Podrá preguntarse el lector por qué nos hemos detenido en estos elementos de psicología jamesiana; y es que en todos ellos se insinúa ya lo que será la filosofía de James. La filosofía pragmática de James es una filosofía de la acción. La conciencia que James describe como flujo, torrente a veces, remanso otras, es una conciencia activa, móvil, dinámica y selectivamente adaptada a la realidad. La teoría jamesiana de la conciencia es la base dinámica misma de toda su concepción dinámica del pensamiento y de la realidad.

El empirismo radical y el universo pluralista

Las palabras *empirismo radical* con las cuales James bautiza a su propia filosofía, indican tanto un concepto del hombre como un concepto del mundo. Porque James, a diferencia de Peirce, se preocupa mucho menos por problemas lógicos que por problemas de tipo humano –sobre todo de índole moral y de índole religiosa–. El empirismo radical es la filosofía que considera que todas las experiencias humanas y no sólo las experiencias sensibles, son experiencias dignas de este nombre. Así, las experiencias emocionales, estéticas, morales o religiosas, son tan experiencias como las percepciones o las sensaciones. Pero además, James entiende por empirismo radical una filosofía que se basa solamente sobre la experiencia siempre que la palabra experiencia tenga este sentido amplio de *toda experiencia humana* y no sólo de una parte de la experiencia. Así define James el sentido general de su filosofía: "la filosofía, ese algo tan importante y peculiar de cada uno de nosotros, no es cuestión de técnica sino sencillamente una especie de sentido mudo, que aprecia profunda y hondamente lo que la vida significa. Sólo en parte procede de los libros; es en suma, el modo individual de ver y de sentir la vida y la marca del Cosmos".[7] En esta frase se precisa el sentido del empirismo radical. Éste consiste en tener en cuenta, como objetos del filosofar, todas nuestras vivencias individuales, y en considerar que la filosofía es mucho más proyección personal que estudio libresco, mucho más experiencia total vivida ("todo lo que la vida significa") que sólo estudio de doctrinas o de pensamientos ajenos. Esta actitud de James presupone, en primer lugar, que toda persona tiene algo de filósofo y presupone, además, una crítica de los dos tipos de filosofía que han existido desde Grecia hasta nuestros días. Estas filosofías son las de los tiernos (*tender-minded*) y de los duros (*tough-minded*). Algunas personas tienden, por naturaleza propia, al espíritu tierno, es decir, al espíritu idealista. Los filósofos que siguen esta tendencia son los racionalistas que juzgan de acuerdo con principios universales, y que además, suelen ser *idealistas*, optimistas, religiosos, defensores del libre albedrío, monistas y dogmáticos. Otras personas tienden a ser, también por propia naturaleza o educación, duros de espíritu, es decir, *realistas*. Cuando estas personas son filósofos, son empiristas –en el sentido clásico de la palabra– y además, sensacionalistas, materialistas, pesimistas, ateos o, por lo menos irreligiosos, fatalistas, pluralistas y escépticos.

James piensa que una filosofía auténtica debe evitar cualquiera de estos dos extremos:

> La mayoría de nosotros aspira a las buenas cosas de uno y otro lado. Los hechos, ¿no han de ser buenos los hechos? Dadnos, pues, hechos. Los principios también son buenos; dadnos, pues, principios también. El mundo es uno, indudablemente, si se le mira de un modo; pero es indudablemente múltiple si le miramos de otro modo: adoptemos, pues, una especie de monismo pluralista.[8]

El empirismo radical es el tipo de filosofía que acepta todas las experiencias humanas, que sabe que todas son merecedoras de

[7] William James, *Pragmatismo*, trad. de Santos Rubiano, Daniel Jorro, Madrid, 1923, p. 4.
[8] *Ibid.*, pp. 13-14.

consideración y de estudio y que si el universo es *uno*, se nos presenta, en nuestra experiencia diaria, como múltiple, es decir, como un universo pluralista. No nos dejemos llevar a engaño. Cuando James habla del universo habla mucho menos del mundo físico –al cual también sin duda se refiere– que del universo que componen los hombres. Detrás de la filosofía de James existe siempre aquel principio de personalidad formado de los *yo* y de los *tú* concretos e individuales.

Ahora bien, cada *yo*, cada *tú* que experimenta un mundo tanto físico, como moral o religioso es un *yo* o un *tú* dinámico, en acto y en acción. ¿Cuál será la verdad de cada una de las conciencias que forman el mundo de los hombres? Esta verdad tendría que ser tan dinámica y tan activa como la conciencia misma. Tendrá que ser una verdad pragmática.

La verdad

La teoría jamesiana de la verdad es, en cuanto a la presentación y definición, semejante a la de Peirce. Contra una idea de la verdad que había nacido con el cartesianismo y se había desarrollado en todo el idealismo, según la cual la verdad era la coherencia interna del pensamiento, James vuelve a un concepto realista de la verdad. Para James, como para los clásicos, la verdad es correspondencia entre la conciencia y la cosa, relación entre lo ideal y lo real. Pero a diferencia de los clásicos, esta relación entre el pensamiento y la cosa es en James activa y dinámica.

"Son ideas verdaderas –escribe– aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y demostrar; falsas ideas, las que no."[9] Pero si la definición de James es parecida en cuanto a los términos a la de Peirce, es distinta a ella en cuanto a su intención y a su aplicación. Para James la verdad es sólo en parte la verdad relativa de las ciencias; es sobre todo la verdad también relativa de la conducta humana y del espíritu humano. Verdad en proceso, designio y nunca realidad absoluta. James identifica la verdad con la utilidad. Pero sería una interpretación falaz de las ideas de James pensar que para él la utilidad se identifica con aquello

[9] *Ibid.*, p. 201.

que tiene un valor práctico inmediato. Si entendemos por utilidad lo que pueda contribuir al mejor desarrollo de la persona humana, aquello que más y mejor nos ayuda a vivir y a convivir, podemos decir que la verdad es utilidad. *La verdad no es para James lo lucrativo, sino lo beneficioso.* Y si una cosa es verdaderamente beneficiosa, no es ésta tanto la ciencia como lo son la moral y la vida religiosa.

La voluntad de creer y la experiencia religiosa

En *Pragmatismo* escribía James: "Según los principios pragmáticos, si la hipótesis de Dios actúa satisfactoriamente en el más amplio sentido de la palabra, será cierta."[10] En las *Variedades de la experiencia religiosa*, James trata de demostrar que la religión está basada en el sentimiento y que, por lo tanto, no existe ninguna forma racional de probar la verdad o el error de las creencias religiosas. Esta idea hace que James piense que la metafísica o la teología son falsas precisamente porque tratan de probar racionalmente lo que es un puro sentimiento. A la teología y a la metafísica habría que sustituirlos por una filosofía de la experiencia religiosa que determina la validez de una experiencia en cuanto experiencia que le es útil al hombre en el sentido de utilidad provechosa que hemos dado a la palabra. Lo que James preconiza, en cuanto a la experiencia religiosa, es un retorno a la experiencia individual, a la experiencia íntima de cada hombre. No niega James la existencia del sentimiento religioso ni quiere suprimir la religión como tantos positivistas y materialistas que lo precedieron. Sin embargo conserva, en cuanto a la religiosidad, algunos resabios de positivismo. Al hacer de la religión cosa privada le quita toda validez objetiva y la reduce a una cuestión de sentimiento personal. Cuál fuera el sentimiento personal de James lo sabemos bastante a las claras si leemos con atención su *Voluntad de creer.* Allí, como ya antes Pascal, James realiza una apuesta y viene a decirnos que es mejor creer en Dios, pues si en él creemos tenemos todo por ganar, que no creer en él, porque si no creemos tenemos todo por perder. Pero este razonamiento, que

[10] *Ibid.*, p. 303.

pudo ser válido para James en su vida privada y personal, carece de fuerza por carecer de objetividad. Esta falta de objetividad, que por otra parte está implícita en cualquier teoría pragmática y, por ende, relativista, hace que James oscile en sus propias creencias como si esta oscilación se debiera a los meandros de su propio flujo de conciencia. Algunas veces parece creer en una identificación panteísta del cosmos y de Dios; otras, parece pensar que Dios –otro *tú* frente al *yo* de los hombres– es un ser finito y en estado de formación; otras por fin, se acerca a creencias de tipo más espiritista y mágico que religioso.

La filosofía de James, que aporta grandes descubrimientos en psicología y una generosa ampliación de la palabra experiencia, queda indefinida por su relativismo en la definición de la verdad de la acción humana. La voluntad de creer se agota en la región de los sentimientos individuales y no es prueba suficiente de que una experiencia personal sea la base necesaria para establecer la verdad ya no pragmática sino radical que, más allá de la voluntad sentimental de creer, James busca en su propia y verdadera conciencia de hombre religioso.

John Dewey y el practicalismo

Si la filosofía de James sigue siendo relativista y no puede, en última instancia, dar una definición suficiente de la verdad, la de John Dewey (1859-1952) es mucho más extremada en su relativismo. La influencia de John Dewey ha sido sobre todo notable en el campo de la educación norteamericana. Su obra es de pretensiones lógicas, morales, sociales y psicológicas. En cuanto a la lógica, Dewey afirma el principio del practicalismo según el cual una teoría científica será verdadera en cuanto sea verificable, o, como decía Peirce, en cuanto sea parte de la filosofía de laboratorio. Por lo que se refiere a la moral y a las ideas sociales, Dewey –más positivo que James– piensa que el progreso humano será tanto mayor cuanto más el hombre sea capaz de dominar la naturaleza. Se ha hecho notar que en este aspecto Dewey está más cerca de Marx, para quien la sociedad del futuro es la identificación de la conciencia y la naturaleza, que de James

o de Peirce.[11] A diferencia de los marxistas, Dewey piensa que este progreso se realizará según los principios de la democracia, en la cual ve una defensa necesaria del individualismo, de la libertad y de la tolerancia. En cuanto a la psicología, Dewey se muestra claramente materialista cuando acepta las doctrinas conductivistas (o behavioristas) que reducen el pensamiento humano a la conducta y la conducta humana a las condiciones físicas, ambientales y sociales. Para Dewey no existe ni tan sólo la verdad relativa en que creyeron los primeros pragmatistas. Para él, la verdad se reduce a la investigación, una investigación que se sabe progresiva, infinita e interminable.[12]

Obras de consulta

DEWEY, John, "The Development of American Pragmatism", en *Living Schools of Philosophy*, New Students Outline Series, Littlefield, Nueva Jersey, 1958.

MOORE, G. E., *Philosophical Studies*, Hartcourt, 1922.

THAYER, M. W., *The Logic of Pragmatism*, Nueva York, 1952.

II. HISTORICISMOS Y FILOSOFÍAS DE LA VIDA

Ni el historicismo es necesariamente una filosofía de la vida ni las filosofías de la vida son necesariamente historicistas. Las filosofías dinámicas de Hegel y de Marx son, la primera, una de las fuentes del historicismo, y la segunda, una de las primeras filosofías propiamente historicistas. Ni una ni otra se ocupan especialmente del concepto de *vida*. Por otra parte, la filosofía de Nietzsche es vitalista sin que sea, por ello, una filosofía propia-

[11] *Vid.* M. F. Sciacca, *La filosofía hoy*, Luis Miracle, Barcelona, p. 195.

[12] Emparentados al pragmatismo están el "humanismo" del filósofo inglés F. C. S. Schiller y el ficcionalismo de Hans Vaihinger. Schiller llama humanismo a una filosofía que considera al hombre, como ya lo hizo Protágoras, "medida de todas las cosas". Vaihinger piensa que no existe la verdad, sino tan sólo ficciones que sirven en cuanto funcionan *como* si fueran verdad. *La filosofía del "como si"* de Vaihinger es la expresión más acabada del relativismo pragmático y, en el fondo, escéptico.

mente historicista. Sin embargo, a partir de las últimas décadas del siglo pasado han sido muchos los filósofos que han relacionado historia y vida y que han desarrollado una filosofía de la vida que, al mismo tiempo, es un historicismo. Tal es el caso de Herbert Spencer, Oswald Spengler o Wilhelm Dilthey. Por otra parte, el concepto de vida está también ligado al concepto de historia –si bien en este caso de historia personal– en la obra de José Ortega y Gasset. Por ello reunimos aquí un grupo de filósofos de la vida que son historicistas, que hacen depender el valor de los conocimientos humanos del curso de la vida individual, del curso de la vida histórica o de ambos. Dejamos, para un capítulo aparte, la filosofía de Henri Bergson en cuya obra, también ligada a la vida, hay que ver, sin embargo, uno de los más serios intentos metafísicos contemporáneos.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) pertenece más bien al siglo XIX que al siglo XX. Sin embargo, su influencia se ha hecho sentir, sobre todo en el mundo hispánico, en nuestro siglo.

Dilthey quiso continuar la labor que Kant dejó inacabada. A las críticas de la "razón pura", de la "razón práctica" y del "juicio", quiso añadir Dilthey una filosofía de la "razón histórica", de la cual quedan importantes y vastos fragmentos. De hecho esta filosofía de la historia anula el valor de las críticas kantianas puesto que para Dilthey las diversas filosofías –incluyendo la de Kant– son visiones del mundo o cosmovisiones (*Weltanschauungen*) que no tienen valor objetivo sino tan sólo un valor histórico. Dilthey piensa que la estructura psíquica del hombre le conduce a pensar según tres grandes modalidades. Cuando en la persona o en la sociedad predomina la razón, la filosofía es cientifista y positivista; cuando es la vida afectiva la que predomina, la filosofía que se desarrolla es idealista y panteísta; cuando la voluntad, predomina el idealismo de tipo liberal.

Las filosofías, relativas como son, arraigan principalmente en formas de vida que no sólo son formas de vida social sino, principalmente, de vida individual. "Todo saber acerca de objetos psíquicos se funda en el *vivir*."[13] Estas palabras de Dilthey precisan por sí mismas el sentido de toda su filosofía. El pensamiento arraiga en la *vivencia* (*Erlebnis*), que Dilthey define con estas palabras: "Vivencia es: la unidad-estructura de actitud y contenido."[14] La vivencia es experiencia vital, única experiencia que importa para un filósofo como Dilthey que piensa que el pensamiento es cuestión de vida. La filosofía no tiene más que un valor histórico: es la reflexión del hombre acerca de lo que han vivido y pensado los hombres del pasado. La filosofía se reduce a historia de la filosofía y ésta a biografía de los pensadores que han pensado de acuerdo con sus propias vivencias.[15]

[13] Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 31.

Si es relativista la filosofía de Dilthey, lo son con mayor razón, y por motivos distintos y aun opuestos, las filosofías de la historia de Herbert Spencer y de Oswald Spengler.

Spencer (1820-1903) es un filósofo de la evolución. Para él como para Darwin, el principio que gobierna la historia –historia de las especies e historia humana– es el de la supervivencia del más apto. Este principio conduce a Spencer a una forma de individualismo según el cual son los individuos mejor adaptados los que sobreviven. En el caso de los hombres, la mejor forma de adaptación es el principio de libertad. Aun cuando Spencer habla de la presencia de lo incógnito, su filosofía es un tipo de relativismo positivista y vitalista.[16]

[14] *Loc. cit.*

[15] La influencia de Dilthey en la filosofía de lengua española se inicia con la propia filosofía de Ortega y Gasset. En años más recientes esta filosofía ha tenido una influencia muy especial en las obras de José Gaos (1900-1969), quien concibe la filosofía como "filosofía de la filosofía", es decir, como reflexión *sobre* filosofía; en Eugenio Ímaz, traductor español de Dilthey y autor de dos libros sobre el filósofo alemán: *Asedio a Dilthey* y *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*. También está presente la influencia de Dilthey en la *Psicología de las situaciones vitales*, de Eduardo Nicol. Estos tres pensadores, que, nacidos en España, desarrollaron lo más importante de su obra en México, no son diltheyanos puros. Gaos es un filósofo de cultura enciclopédica cuyas aportaciones a la historia del pensamiento son de especial importancia. Ímaz fue más un estudioso de Dilthey que un discípulo del filósofo alemán. Su propia filosofía, todavía en evolución cuando murió prematuramente, se inclinaba más bien hacia las relaciones entre el mundo utópico y el mundo real. Nicol, en su obra subsiguiente, se ha mostrado principalmente metafísico. Por otra parte los filósofos hispanoamericanos y el grupo de españoles tanto en España –Xavier Zubiri– como en el exilio o –al decir de Gaos– en su "transterramiento" –Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, José Ferrater Mora– han seguido líneas muy diversas de pensamiento.

[16] La influencia de Spencer fue de primera importancia para Hispanoamérica a fines del siglo XIX. En México, Gabino Barreda y Justo Sierra fueron los principales positivistas de una era especialmente cientifista como el porfirismo. La presencia del positivismo en el Brasil fue todavía más acentuada. *Vid.* Leopoldo Zea, *El positivismo en México* y *Apego y decadencia del positivismo en México*, ambos publicados por El Colegio de México.

Oswald Spengler (1880-1936) describe en *La decadencia de Occidente*, una "morfología de la historia" según la cual cada civilización sigue un curso de infancia, madurez, vejez y senilidad. En la primavera de las civilizaciones encontramos una cultura principalmente mitológica; en verano, el nacimiento de las filosofías abstractas; en el otoño, el desarrollo del iluminismo y de las ciencias; en el invierno el materialismo, la moral utilitaria y el socialismo, árboles secos de un mundo helado. Cada civilización sigue este mismo ciclo, de tal manera que, a pesar de que las civilizaciones crezcan separadamente y sin contactos entre sí, todas ellas siguen un ciclo idéntico comparable al desarrollo de los seres vivos. Como el individuo, cada civilización está destinada a afrontar la muerte en soledad.[17]

Vida y razón en la filosofía de Ortega y Gasset

Estudioso de la filosofía europea, principalmente alemana, José Ortega y Gasset (1883-1955) pensó encontrar en la filosofía neokantiana de Marburgo la explicación de los problemas que le preocupaban. Su etapa kantiana no duró muchos años. Otros y más modernos pensamientos invitaban al espíritu de Ortega. De su pluma salió el estudio crítico de la sociedad contemporánea, bien conocido en varias lenguas: *La rebelión de las masas*. No vamos a referirnos sin embargo a éste y otros libros suyos más populares. Preferimos tratar de buscar aquí –como lo haremos en los casos de Unamuno y de Machado– el nervio principal que rige este pensamiento, por otra parte tan cariado y renovadamente repasado por el autor.

Ya en el año de 1914, en sus *Meditaciones del Quijote*, Ortega había definido el problema de toda su filosofía cuando afirmaba: "Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo."[18] Esta frase que en sí misma no parece entrañar serias consecuencias resulta ser el meollo de todo el pensamiento

[17] Para un análisis crítico de la filosofía de Spencer, *vid.* mi *El péndulo y la espiral*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1959. En nuestros días la mejor crítica al mecanismo biologista de la filosofía spengleriana debe hallarse en el *Estudio de la historia* de Arnold J. Toynbee.

[18] José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1943, vol. I, p. 13.

orteguiano. Nos coloca, de una vez por todas, ante los dos aspectos más destacados de la filosofía de Ortega: el perspectivismo y la filosofía de la razón vital.

En las *Meditaciones del Quijote* y, más adelante, en *El tema de nuestro tiempo*, Ortega definió y afirmó el sentido de la palabra "perspectivismo". Así pregunta en las *Meditaciones*: "¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es material ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?"[19] La perspectiva se refiere a dos realidades distintas, pero inseparables: por un lado, el mundo, el universo o, como lo llama a veces Ortega el "multiverso" para mejor precisar su diversidad; por otro lado el hombre. La relación íntima entre el hombre y el mundo, entre lo que Ortega llama "yo" y "circunstancia" (designando por "circunstancia" no sólo el mundo físico sino todo cuanto nos rodea), es una relación netamente humana. Mediante ella se trata de encontrar el punto de vista justo ante la perspectiva del mundo. Pero el hombre que está en el mundo –el hombre "ser-en-el-mundo" que dirá Heidegger más tarde– no es un ser pasivo, no es, como dice Ortega, ni alma ni cosa. Es decir, y empleando estas dos palabras en su sentido recto, el hombre no tiene una *naturaleza* hecha y derecha desde un principio ni puede ser identificado con una esencia. Ser de tiempo y en el tiempo, el hombre es "quehacer", y su vida preocupación en el sentido temporal que entraña la palabra: ocupación previa, ocupación dirigida al futuro. Si el hombre no es pues una cosa, sino un ser vivo, podemos decir con Ortega que el destino concreto del hombre es la "reabsorción" de la circunstancia. Cuando Ortega trata de precisar el sentido de *El espectador*, vuelve a definirse en los mismos términos: "El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo de su verdad. Otra cosa es artificio."[20] Llegados a este punto podríamos preguntarnos si la actitud de Ortega es relativista y aun subjetivista. ¿Qué verdad puede encontrar el hombre individualmente a no ser su verdad propia, limitada a su ser y por lo tanto menos dudosa para cualquier otro ser humano? Ortega ha parecido percatarse de esta posible objeción. Es verdad que para él cada pers-

[19] *Ibid.*, p. 12.

[20] *Ibid.*, p. 127.

pectiva humana es "insubstituible". Si lo es, es porque cada perspectiva, en su verdad, ve un aspecto verdadero del mundo y así cada uno de nosotros, lejos de contradecir lo que otros pueden ver desde su perspectiva propia, viene finalmente a enriquecerla mediante nuevas perspectivas, nuevas visiones del mundo.

Con su teoría del perspectivismo, Ortega ha colocado al hombre, al individuo humano concreto, en el centro del universo. Eso equivale a decir que para Ortega lo que cuenta muy primordialmente es la vida individual humana. De ahí su filosofía vitalista. Sin embargo hay vitalismos y vitalismos. Vitalismos son las filosofías de Nietzsche, de Spencer, Bergson. Según Ortega ha sido un error fundamental reducirlo todo a la razón; no menor es el error de reducirlo todo a la sinrazón. Contra Unamuno que, parodiando a Hegel, había afirmado que todo lo vital es irracional y todo lo racional es antivital, Ortega propone una teoría de la vida razonada y de la razón vitalizada. Tal es la idea que Ortega ha desarrollado repetidas veces: en *El tema de nuestro tiempo*, en *¿Qué es filosofía?*, en *Ensimismamiento y alteración*.[21] La actitud de Ortega es la de una ironía inversa a la ironía de Sócrates. Si aquél buscaba normas racionales, el hombre moderno se guía por la espontaneidad de la vida. Con lo cual Ortega quiere decir que lo primario y primero es la vida, pero asimismo que la razón es también una función vital, como pueden serlo el respirar o el digerir. No tiene un sentido distinto la diferencia que Ortega traza entre las ideas y las creencias. Las ideas, representaciones abstractas acerca de la vida y del mundo, nacen de ideas más profundas, inconscientes, que calladamente nos conducen. Este segundo tipo de ideas son propiamente las creencias. Por ello Ortega afirma que las creencias no son ideas que *tenemos*, sino ideas que *somos*. Las creencias –que tanto pueden representarse por la fe religiosa como por el acto de caminar o la forma de sentir– son el substrato de vida. De ellas surgen las ideas, si viviésemos un mundo puramente crédulo, un mundo puramente vital, nuestra vida estaría cerca de la animalidad; solamente la razón, ya sea en un plano individual, ya sea en un plano social como "cultura", viene a iluminar nuestras creencias y a hacer que mediante la

[21] La introducción más sistemática a la obra de Ortega debe encontrarse en *¿Qué es la filosofía?*

visión clara de la razón sobrepasemos los límites estrechos de la pura corriente de la vida. El valor del pensamiento y de la razón se presenta especialmente en las épocas de crisis, estas crisis que tantas veces, y principalmente en sus libros de sociología, han sido objeto de la atención de Ortega y Gasset. La crisis nace cuando a las creencias que teníamos vienen a oponerse nuevas creencias, cuando vivimos, en lo más verdadero de la vida, un conflicto entre nuestra creencia pasada y nuestra nueva creencia. Cuando esto sucede entramos en el mundo de la duda, o, como prefiere decirlo Ortega, en "un mar de dudas". Dudosos e inquietos, nuestro solo recurso es la inteligencia. Cuando fallan las creencias, cuando entramos en crisis, nos sostenemos en el salvavidas intelectual de las ideas.

Vivir consiste así en vivir para pensar y en pensar para poder seguir viviendo. Con mucha insistencia los pensadores franceses contemporáneos –Sartre y Camus principalmente– han afirmado que el hombre es un ser responsable porque es esencialmente libre. Esta afirmación se encontraba ya en Ortega y Gasset. Seres problemáticos, seres que tienen que hacerse a sí mismos, somos responsables de cada uno de nuestros actos, por pequeños que parezcan. Y este vivir responsable se manifiesta en un doble imperativo cultural y vital. Desde el punto de vista de la cultura –entiéndase por este término, vida cultural, consciente y razonable– tratamos de pensar la verdad, de querer la bondad y de sentir la belleza; desde el punto de vista de la vida, la verdad se llama sinceridad; la bondad, impetuosidad, y la belleza, deleite.

Frente al irracionalismo místico de Unamuno, alejado del buen sentido escéptico y esperanzado de Machado, Ortega nos propone una doctrina rigurosa de la verdad encarnada y de la vida iluminada por el intelecto. Toda su obra ha sido, con mayor o menor éxito, una tentativa por entender la vida –sociedad, arte, literatura, gestos todos del hombre– con la pasión de la creencia y la claridad de la razón.

Obras de consulta

BOCHENSKI, I. M., *La filosofía actual*. Fondo de Cultura Económica, México, 1951, pp. 139-164. [Breviarios, 16.]

GAOS, José, *Sobre Ortega y Gasset*, Imprenta Universitaria, México, 1957.
ÍMAZ, Eugenio, *Asedio a Dilthey*, El Colegio de México, México, 1945.
______ , *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*, El Colegio de México, México, 1946.
SALMERÓN, Fernando, *Las mocedades de Ortega*, El Colegio de México, México, 1959.

III. BERGSON Y LA METAFÍSICA DE LA DURACIÓN

La reacción contra el positivismo y contra el pensamiento que quería reducir el conocimiento al conocimiento científico, se había iniciado en Francia con Émile Boutroux, Félix Ravaisson, Charles Renouvier y Jules Lachelier. Boutroux (1854-1929) sostenía en su libro *De la contingencia de las leyes de la naturaleza*, que el lenguaje científico es siempre abstracto y que, por lo tanto, no se adapta exactamente a la realidad variada y rica del mundo. Las ciencias son un lenguaje cómodo para entender las leyes generales de la naturaleza, pero no explican el mundo en su infinito detalle de creación y de riqueza. La ley de la gravedad explica cómo caen todas las piedras, pero no explica esta experiencia de lanzar ahora una piedra. En cuanto a la ciencia, Boutroux tiende al nominalismo. Al lado y por encima de la ciencia, Boutroux sitúa la vida espiritual donde encontramos la verdadera vida creadora de los hombres. Félix Ravaisson, influido por Kant, distingue más que su maestro entre el juicio de causalidad, que es la ley básica de las ciencias, y el principio de finalidad, que es la ley básica del espíritu. De nuevo, Ravaisson insiste sobre la importancia creadora de la conciencia, que no puede interpretarse según las leyes causales de la naturaleza, sino como una finalidad interna en la cual todo es riqueza creadora. Jules Lachelier (1832-1918) desarrolló un espiritualismo cuyo fundamento está en el paso de la idea que tenemos de Dios a Dios como ser existente.

Este movimiento espiritualista adquiere su mayor cohesión en una de las filosofías más profundas de nuestro siglo: la filosofía de Henri Bergson.

La vida de Bergson (1859-1941) no es espectacular. Bergson, desde joven, se interesó en las ciencias matemáticas, en la psicología y en la biología. En un principio se sintió atraído por la teoría de la evolución tal como la presentaba Spencer. Bien pronto, sin embargo, reaccionó contra el positivismo que todavía imperaba en los medios universitarios y oficiales. Con ello inició una larga vida de meditación que sólo se vio profundamente afectada por dos hechos. En el año de 1917, cuando Francia estaba en guerra con Alemania, Bergson, ya entonces filósofo célebre fue a los Estados Unidos, mandado por el presidente Briand. Allí contribuyó a convencer al presidente Wilson para que los Estados Unidos entraran en la guerra al lado de los aliados. Hacia el final de su vida Bergson vivió la persecución del pueblo judío por los alemanes. Durante largos años se había acercado al cristianismo. En los últimos días de su vida se convirtió Bergson al catolicismo. No quiso, sin embargo, que su conversión fuera pública en los momentos en que el pueblo judío era perseguido y asesinado en masa en los campos de concentración.

La obra de Bergson está contenida principalmente en cuatro libros: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), *Materia y memoria* (1896), *La evolución creadora* (1907) y *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932). Seguiremos la cronología de estos libros para exponer el pensamiento bergsoniano porque su filosofía, centrada en la conciencia y en la vida, es una filosofía en movimiento y por lo tanto, sin cambiar en esencia, evoluciona, se completa y se enriquece a medida que el filósofo escribe sus meditaciones.[22]

Tiempo, espacio, duración, libertad[23]

Bergson siguió en su filosofía un método que él mismo expone con la sencillez y la claridad que acostumbra. Este método con-

[22] Bergson escribió además los libros siguientes: *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico* (1900), *Duración y simultaneidad* (1922), *El pensamiento y lo móvil* (1934), que contiene una magnífica "Introducción a la metafísica"; *La energía espiritual* (1919). Estos últimos títulos reúnen artículos, ensayos y conferencias de diversos periodos. Además, en años recientes, se ha publicado su tesis doctoral escrita en latín (*La idea de lugar en Aristóteles*) y tres tomos de *Escritos y palabras* (*Écrits et paroles*, Presses Universitaires de France), que contienen iluminadores artículos, conferencias, reseñas, comentarios.

[23] Seguimos en este capítulo el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Sólo la teoría de la intuición procede de un libro más tardío: *La evolución creadora*.

siste en ocuparse de un problema, un solo problema limitado, y analizarlo hasta sacar todas las consecuencias que de él se derivan. Llama Bergson a este método el método de las *líneas de hechos*. Todos los libros de Bergson comienzan con un problema aparentemente muy especializado y terminan por tratar cuestiones fundamentales de la vida y del pensamiento. Así sucede en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, donde Bergson empieza por plantearse una pregunta estrictamente psicológica que le conduce a una teoría metafísica de la conciencia y de la libertad.

Antes de entrar en materia es necesario aclarar con mayor precisión el método bergsoniano delimitando la noción clave de intuición.[24]

Se ha acusado muchas veces a Bergson de irracionalismo porque su filosofía se basa en la intuición. Esta actitud deriva de dos confusiones. La primera reside en creer que Bergson menosprecia a las ciencias; la segunda en pensar que su intuición es meramente emocional, vaga y subjetiva.

Bergson, en efecto, no desprecia a las ciencias. Por lo menos sus tres primeros libros están basados sobre ideas derivadas de las ciencias que Bergson conocía con especial hondura: la psicología, las matemáticas y la biología. Lo que trata de hacer Bergson es situar las ciencias en su lugar, darles toda su importancia en cuanto están ligadas al *cómo* de las cosas. Trata de mostrar que existe un conocimiento más profundo y de mayor importancia vital que el conocimiento obtenido mediante los métodos de las ciencias. Este conocimiento es el conocimiento intuitivo.

En *La evolución creadora*, Bergson establece una clara distinción entre el instinto y la inteligencia. El primero está cerca de la vida y es el acto mismo de vivir según las leyes naturales; la segunda es formal, abstracta y distante. El instinto está cerca del objeto, pero carece de la distancia suficiente para poder enfocarlo con precisión y entenderlo a fondo. A causa de su formalismo, la inteligencia no puede ya ver la realidad, que deja de ser para ella cuestión de vida. Hagamos la hipótesis de un hombre que fuera todo instinto. Frente a las frutas de una naturaleza muerta de Cézanne este hombre hipotético se lanzaría a comérselas. Supongamos ahora a un hombre que fuera sólo inteligencia. Dejaría de ver las frutas, dejaría de percibir sus aromas y sus armonías plásticas. Podría, a lo sumo, reducir el cuadro de Cézanne a series de líneas y a formulaciones algebraicas sobre estas líneas. Ahora bien, quien de verdad contempla un cuadro de Cézanne, ni lo apetece ni lo mide. Podría decirse que, al mismo tiempo, lo palpa, lo siente, lo vive y lo entiende. Si en este caso hipotético el hombre tuviera la facultad que llamamos gusto, sabría vivir y contemplar el cuadro al mismo tiempo. Sería capaz, en otras palabras, de hacer uso de la inmediatez del instinto y de la distancia de la inteligencia. Esta inteligencia intuitiva, esta intuición hecha inteligencia es lo que Bergson llama intuición. Gracias a ella ya no estamos *dentro* del acto sin verlo –como en el instinto– ni lo ciframos tan sólo por fuera como en la pura inteligencia. Ahora podemos cifrarlo por dentro, entenderlo con distancia sin dejar de compenetrarnos del objeto de nuestra contemplación. Por el instinto puro vivimos; por la inteligencia pura estudiamos las ciencias; por la intuición llegamos al corazón de la realidad de la metafísica, una metafísica que en Bergson empieza por ser, si se permite la palabra, metapsicología, es decir, estudio de las condiciones de posibilidad de la vida espiritual.

[24] En este capítulo resumo de cerca mis dos libros: *Duración y existencia*, Terres Latines, México, 1947; *El péndulo y la espiral*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1959.

Regresemos, después de este breve y necesario rodeo, al tema que ahora nos ocupa. Al principio del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson se plantea este problema: ¿pueden medirse los estados de conciencia? ¿Es posible estudiar la conciencia con leyes matemáticas como se estudian los objetos matemáticos o físicos? La pregunta de Bergson no es ociosa. A fines del siglo pasado, toda una escuela de psicólogos quería reducir la psicología a leyes físicas y tratar de establecer una ciencia cuantitativa de la conciencia. La respuesta bergsoniana a estas preguntas iniciales será negativa. Pero para entender claramente por qué Bergson piensa que los estados psíquicos no son mensurables hay que entender claramente, primero, qué se entiende por número, qué se entiende por espacio y qué se entiende por tiempo. Una vez precisadas estas nociones veremos que la conciencia viva de los hombres es *duración*, es decir, tiempo vivido, personal e inconmensurable.

Si tratamos de definir el espacio encontraremos que es multiplicidad numérica. Si precisáramos más, encontraríamos que el

número es la síntesis de lo uno y de lo múltiple. Y en efecto, un número cualquiera es a la vez unidad y multiplicidad. El número *1* es unidad; pero es también divisible en dos medios, cuatro cuartas partes, etcétera. De la misma manera el número *1000* es unidad divisible en una infinidad de fracciones. Cada número es unidad y multiplicidad. El espacio –y Bergson habla aquí del espacio de los matemáticos– está hecho de una multiplicidad infinita de puntos mensurables. El número que se aplica naturalmente al espacio y el espacio matemático es, por definición, cuantitativo y numérico.[25]

Tratemos ahora de ver si la medida puede aplicarse a la conciencia. Para percibirlo con claridad nos vemos obligados a distinguir entre dos nociones centrales en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*: el tiempo y la duración.

Consideremos, en primer lugar, el ejemplo que propone el propio Bergson: oigo el tañer de una campana. Dos posibilidades se presentan: puedo estar alerta esperando que suene una hora, y contar uno a uno los campanazos para saber exactamente qué hora ha tocado; pero, puedo también seguir la melodía de las campanas cuyo sonido se pierde en la lejanía para renovarse al nuevo golpe del nuevo campanazo. ¿Qué sucede en estas experiencias distintas? En la primera *cuento* una sucesión para percibir el tiempo; en la segunda vivo una serie matizada de sensaciones sin contarlas. En el primer caso pienso en el tiempo; en el segundo, vivo la duración.

De hecho, siempre que medimos el tiempo físico, lo estamos midiendo por medios espaciales, ya sean éstos las posiciones espaciales del sol, de las estrellas, o los movimientos en el espacio de las manecillas del reloj. Así, medir según el tiempo es medir según el espacio. Y, en efecto, si una característica tiene el espacio puro es que es *reversible*. Del punto *A* al punto *B* hay la misma distancia, tanto si empiezo a trazar la línea en *A* como en *B*. Matemáticamente hablando, empezar por un punto o por el otro es indiferente. Lo mismo sucede con el tiempo físico. El tiempo de una guía de ferrocarriles es perfectamente reversible. El tren ideal emplea el mismo tiempo para ir de México a Nueva York que de

[25] El más claro ejemplo de esta reducción del espacio a número y fórmula algebraica puede encontrarse en la geometría analítica de Descartes, mediante la cual es posible, por un sistema de coordenadas, reducir el espacio a número.

Nueva York a México. Igualmente son reversibles las manecillas de un reloj. Si cambiamos de meridiano, adelantamos el reloj o lo atrasamos sin que le suceda nada grave al tiempo del reloj. Acaso no hay mejor ejemplo de reversibilidad que la del reloj de arena, cuyo contenido se vacía de un continente a otro a cada cambio de verticalidad.

El tiempo físico es, así, una forma del espacio. ¿Qué sucede con la duración? Si entendemos por duración el tiempo vivido por cada uno de nosotros, veremos que nada tiene que ver con el tiempo físico. Durante una hora de clase puedo aburrirme o divertirme, interesarme o desinteresarme. Para mí, el tiempo será distinto en cada uno de estos casos. Largo será el tiempo si me aburro; corto si me divierto; pasará volando si me intereso y pasará con todo el peso de su lentitud si me desintereso. Pues bien, es esta mi realidad, este mi tiempo vivido, la duración. Si el tiempo es mensurable, la duración es inmensurable; si el tiempo es indiferente, la duración es mi vida misma y mi misma conciencia; si el tiempo es reversible, la duración es irreversible porque toda experiencia personal es irrepetible, lanzado como estoy a durar hacia el futuro; si el tiempo, por fin, es impersonal, la duración es distinta para cada persona humana. Uno es el tiempo *in vitro*, el otro el tiempo *in vivo*. Por ello describe Bergson la duración en estas palabras: "Constato, en primer lugar, que paso de estado en estado. Tengo calor o tengo frío, estoy alegre o triste, trabajo o huelgo, miro lo que me rodea o pienso en otra cosa. Sensaciones, sentimientos, voliciones, representaciones, tales son las modificaciones entre las cuales mi existencia se reparte y que matizan mi existencia sucesivamente: cambio, pues, sin cesar".[26] Y este ser en movimiento une, para Bergson como para san Agustín, los tres momentos del tiempo puesto que es el progreso continuo del pasado que muerde el porvenir y se hincha al avanzar.[27]

Vemos ya por qué los estados de conciencia son inmensurables. Podemos medir formas estáticas, pero no podemos medir lo

[26] Henri Bergson, *La evolución creadora*, p. 495. En ésta y las notas siguientes indico las páginas según la edición más reciente y completa de las obras de Bergson: *Œuvres*, Édition du Centenaire, Presses Universitaires de France, París, 1959.

[27] Hay claras semejanzas entre la duración bergsoniana y el flujo de conciencia de James. Pero si James trata el flujo de conciencia como un fenómeno psicológico, Bergson considera la duración como base metafísica de la libertad.

que es móvil; podemos medir el tiempo y el espacio; pero no podemos medir nuestra conciencia que es duración.

Pero si por una parte la teoría de la duración sirve para mostrarnos en nuestro cambio personal e intransferible, si gracias a ella encontramos en la conciencia una realidad exenta de toda medida, encontramos sobre todo en ella una base para afirmar la libertad de la conciencia.

No se piense que Bergson trata de *definir* la libertad. Ello estaría en contra de las distinciones que acabamos de hacer, puesto que definir es fijar, precisar y no es posible fijar una conciencia que es, ante todo, movilidad. Bergson piensa que el error tanto en los deterministas como en los partidarios del libre albedrío reside precisamente en tratar de *definir*, ya que el hombre no es libre, ya que es libre. Los deterministas piensan que estoy condicionado y que la elección no existe. Los partidarios de la libertad piensan que hay un *momento* en el cual escojo entre dos posibilidades. Ambos cometen el mismo error. El error consiste en considerar la vida como un camino trazado que en cierto momento se bifurca. Para los deterministas, si voy por la izquierda es que estaba destinado a hacerlo por motivos psicológicos, físicos o sociales. Para los partidarios del libre albedrío existe la elección, pero existe en un momento definido, allí donde los caminos se bifurcan y la libertad se concibe en forma especial, en forma de un camino mensurable. Así libre arbitristas y deterministas colocan al yo frente a dos posibilidades entre las cuales oscila. Los primeros dicen que, puesto que oscilaba, escoge; los segundos, que escoge lo que de antemano estaba determinado a escoger. Pero la idea misma de oscilación es una idea espacial. En realidad el proceso de elección es más profundo e infinitamente más complejo: es el acto mismo de este yo que dura y que, por el hecho de durar, no puede reducirse a espacio ni real ni metafóricamente; una elección, un proceso de elección, es un movimiento interno que no permite divisiones ni cortes. Una decisión no es ni tangible ni es visible: es un proceso creador, un movimiento del espíritu que empieza por esbozarse y que poco a poco, matizadamente, se precisa y adquiere sentido.

Llegamos así a precisar lo que Bergson entiende por libertad: "Se llama libertad a la relación entre el yo concreto y el acto que realiza." Esta relación es indefinible precisamente porque somos

libres. Se analiza, en efecto, una cosa, pero no un progreso; se descompone una extensión, pero no una duración.[28]

Con lo cual, Bergson no quiere decir que seamos siempre libres, ni tan sólo que lo seamos con cierta frecuencia. Somos libres en nuestro propio proceso creador, pero esta libertad está constantemente frenada no porque no seamos libres sino porque muchas veces, la mayoría de las veces, nos negamos a ser libres por miedo a aceptar la responsabilidad que la libertad entraña.

Percepción, memoria, alma y cuerpo

Materia y memoria es un libro de clara tendencia realista. El mundo que nos rodea es un mundo de imágenes, si por imágenes entendemos siempre y sencillamente los colores, las formas, los matices que el mundo ofrece al sentido común. En efecto, cuando Bergson emplea la palabra imagen, no quiere decir que las imágenes sean imaginaciones y que el mundo sea una fantasía del espíritu. Por lo contrario, lo que Bergson llama imagen es lo que el sentido común llamaría cosa: árbol, casa, hoja, piedra o nube. Las cosas me rodean y me afectan y yo, a mi vez, afecto y modifico las cosas.[29] Esta relación entre el mundo y la conciencia es lo que Bergson llama percepción.

Los psicólogos clásicos tendían a pensar que la percepción es una forma de conciencia elemental, una especie de conciencia primitiva. Así, para Hume, la percepción no era sino el principio del conocimiento que se adquiría por asociación de sensaciones y de percepciones. Bergson, en cambio, ve en la percepción un instrumento. Cuando percibo un rayo de luz se modifica mi retina que responde adaptándose a la más intensa luminosidad. Si la luz es muy fuerte tendré que cerrar los ojos. La percepción modifica los órganos sensoriales y hace que éstos actúen. Cuando percibo, no percibo para contemplar, sino que percibo para actuar.

[28] Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, en *op. cit.*, pp. 143-144.

[29] Bergson emplea este argumento para mostrar que el mundo real no está en duda. Yo, con toda mi presencia de ser en el mundo, soy una imagen entre otras. ¿Cómo podría pensarse que una imagen, que es tan sólo una parte del mundo, sea la causa de todas las imágenes que constituyen el mundo? En otras palabras: una parte no puede ser la causa del todo, y el yo no puede ser ni el centro del mundo ni una conciencia que crea un mundo.

La percepción es acción y es gracias a la percepción que puedo adaptarme al mundo y responder con mis actos a un mundo que constantemente actúa sobre mí. Si fuéramos sólo seres perceptivos seríamos también tan sólo seres activos. La percepción, ligada a mi sistema nervioso, es la base de mi acción sobre el mundo, de lo que Bergson llama *atención a la vida.*

Ahora bien, la percepción, que se realiza por el cuerpo y que afecta al mundo, es siempre una percepción presente. Si pudiéramos imaginar un ser que no hace más que percibir, este ser no podría unificar sus percepciones y viviría de instante en instante sin poder recordar los instantes pasados y, por lo tanto, sin poder pensar. Pero un ser humano no es un ser puramente activo, no es una pura respuesta instantánea ante el mundo. El ser humano, como hemos visto, es un ser que dura. Y durar –en el original francés– significa transcurrir y pasar, pero significa también permanecer. Aquello que en mi duración dura, aquello que permanece, es la memoria.

Una parte de la memoria está dirigida a la utilidad si pensamos que la memoria, en cuanto rememoración, tiende a hacer presente lo pasado con vistas a la acción y a la atención a la vida. Por otra parte, existe la memoria que Bergson llama independiente. Ello conduce a una distinción que se ha hecho célebre. Existe una memoria-hábito: existe una memoria que es libre imaginación. La primera es el "hábito esclarecido por la memoria";[30] la segunda "pone tanto capricho en reproducir como fidelidad en conservar".[31] La segunda, que es la memoria del artista, del poeta y de todos los hombres en cuanto tiene hondura su conciencia, nos lleva desde el *plano del ensueño* hasta la contemplación e incluso a la vida religiosa. La memoria profunda vuelve a ser en Bergson, como lo fue en Platón, en Plotino o en san Agustín, imagen móvil de la eternidad.

Esclarecidos estos términos, Bergson puede plantearse nuevamente un viejo problema de la metafísica: el de las relaciones entre el alma y el cuerpo. En conjunto podemos encontrar tres soluciones tradicionales al problema: la reducción del alma al cuerpo; la reducción del cuerpo al alma o el dualismo de alma y cuerpo. La primera es, a grandes rasgos, la solución materialista; la segunda, la solución espiritualista; la tercera, la que se hizo clásica a partir

[30] Henri Bergson, *Materia y memoria*, en *op. cit.*, p. 299.
[31] *Ibid.*, p. 234.

de la distinción que Descartes trazó entre la sustancia espiritual y la sustancia corporal. El problema, que ya se planteaba desde Platón, es para Bergson un falso problema. Y es un falso problema porque está planteado sobre la falaz distinción radical entre alma y cuerpo. Bergson percibe claramente la diferencia entre alma y cuerpo: el alma está destinada a la contemplación; el cuerpo, a la acción. Pero la diferencia entre alma y cuerpo es más de grado que de naturaleza. Entre los dos extremos (el alma-memoria y el cuerpo-percepción-acción) existen toda suerte de intermedios que conectan las dos formas extremas del ser humano. Bergson concibe al hombre como encarnado y, en este sentido, está mucho más cerca de san Agustín que de Platón, mucho más cerca del cristianismo que del puro espiritualismo. El hombre, que es sobre todo alma, alma contemplativa, es también un ser corporal y encarnado, encarnado en su cuerpo individual, encarnado, también, en un mundo; contemplativo en cuanto a su alma, pero contemplativo, sobre todo, en cuanto esta alma está dirigida a la vida religiosa. Naturaleza y religión son los dos temas fundamentales que Bergson desarrolla, respectivamente, en *La evolución creadora* y en *Las dos fuentes de la moral y de la religión.*

Vida y creatividad

Analizamos las relaciones entre la acción y la contemplación en el terreno del hombre. Pero no sólo en nuestra existencia humana tiene la duración verdadera vigencia. La vida toda es duración y la vida es también toda acción.

Bergson nos dice que el universo dura. Y este paso de la conciencia-duración al universo-duración ha sido comparado al paso cartesiano del *cogito* al argumento ontológico. Podríamos decir, resumiendo a Bergson, que mi duración revela la duración del universo y que si yo duro es porque el universo dura.[32] La ciencia –y en cuanto ciencia está en lo justo– trata al universo como un todo homogéneo, como un espacio geométrico que se puede recortar, ordenar y medir. En realidad, el universo evoluciona. Pero

[32] *Vid.* Joaquín Xirau,"Introducción", en *Vida, pensamiento y obra de Henri Bergson*, Leyenda, México, 1943.

Bergson no acepta doctrinas mecanicistas y deterministas de la evolución ni las doctrinas finalistas de la vida. Las primeras cometen el mismo error que los deterministas cuando hablaban de la libertad: conciben la vida como un proceso de evolución determinado por causas semejantes a las que gobiernan a las leyes físicas. Las segundas interpretan la vida como si tuviera un fin estático y fijo que esperara en un futuro más o menos vago. La vida, como la duración, es heterogénea. Es la duración del mundo. Bergson, en una de sus célebres metáforas, describe la vida como un cohete que asciende cielo arriba. El fuego del cohete es la vida misma o lo que Bergson gusta llamar el impulso vital (*élan vital*); las cenizas que caen representan la inercia de la materia. La evolución de este impulso vital es "como el viento que se cuela por una encrucijada y se divide en corrientes de aire divergentes, todas las cuales no son más que uno y el mismo soplo".[33]

En los años en que escribió *La evolución creadora*, Bergson no se había ocupado todavía de manera especial de problemas históricos, morales y religiosos. No puede decirse que en *La evolución creadora* aparezca, más allá del *impulso vital*, un Dios creador del mundo. Esta idea, que viene a completar la filosofía bergsoniana se hace explícita –culminación de la vida moral y espiritual– en el impulso de amor *–élan d'amour–* que Bergson describe en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.[34]

La moral y la religión

"El recuerdo del fruto prohibido es lo que hay de más antiguo en la memoria de cada uno de nosotros, así como en la memoria de

[33] Henri Bergson, *op. cit.*, p. 545.

[34] *La evolución creadora* fue el libro que más fama dio a Bergson. Venía a llenar una necesidad: explicar la evolución de las especies en forma espiritualista y rechazar las interpretaciones materialistas y positivistas. Al pasar de los años, el libro ha perdido cierto interés en sus aspectos científicos. A nuestro parecer la teoría de la evolución de Pierre Teilhard de Chardin es mucho más precisa y exacta que la de Bergson. En muchos aspectos, por lo demás, la precisa y la afirma. Vea el lector en las páginas finales de este libro nuestra presentación del pensamiento teilhardiano. De *La evolución creadora* quedan, sin embargo, las páginas memorables expuestas más arriba, donde Bergson traza las distinciones precisas entre instinto, inteligencia e intuición. Quedan también las páginas acerca de las ideas del desorden y de la nada, que no podemos exponer aquí sin extender en exceso las líneas generales de esta presentación.

la humanidad." Con estas palabras se inicia el primer capítulo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Como en la mayoría de sus escritos, Bergson inicia este libro con el análisis de una línea concreta de hechos; en este caso se trata del análisis de la idea de obligación.

La idea de la obligación, la idea del fruto prohibido, esta idea que de niños recibimos de nuestros padres, de nuestros maestros y, en conjunto, del grupo social en que vivimos, es la clave para entender la forma más primitiva de la moralidad que Bergson llama *moral estática*. Lo que Bergson afirma, en primer lugar, es que el hombre es un ser social y que, en cuanto tal, siente la presión de la sociedad y de la religión también estática que mantiene a la sociedad unida. Ello no quiere decir que Bergson niegue la importancia de las obligaciones. La obligación es, por una parte, un hecho innegable anudado a nuestro ser social. Es también una necesidad de la vida social. Lo que Bergson no cree, en oposición aquí a la moral kantiana, es que la obligación sea la base de la más honda moralidad, la moralidad *dinámica* que surge de nuestra conciencia libre. Y es que si somos sociales, somos también personas individuales, con características subjetivas. La sociedad no excluye la soledad, la intimidad y la conciencia individuales. Si fuéramos absolutamente sociales sería válido para nosotros el imperativo kantiano: "Debes porque debes." El imperativo categórico no entraña, según Bergson, una actitud racional. Lleva más bien consigo una actitud instintiva. El "debes porque debes" se reduce a un "haces porque haces". El imperativo categórico sería más aplicable a una sociedad de hormigas que a una sociedad de personas libres. Supongamos, con Bergson, que una hormiga queda súbitamente iluminada por la inteligencia, es decir, se hace humana. Ya no podrá seguir haciendo lo que hace por instinto. Se preguntará por qué lo hace y, al preguntárselo y manifestarse como agente libre entrará en conflicto con la sociedad puramente mecanizada que la rodea. Así, la obligación, el deber por el deber mismo, nos acerca a los instintos y es una forma de hábito. La moral estática es la forma social de la moral de hormiguero, de lo que podríamos llamar una moral totalitaria. Ahora bien, esta moralidad fría, seca, instintiva y mecánica existe porque existe para protegerla una religión igualmente estática. Veamos cómo esta falsa religión está en la base de una falsa moralidad de la mis-

ma manera que la verdadera religión, abierta y dinámica, estará en la base de la moralidad dinámica y verdadera.

La religión es común a todas las civilizaciones. Podrán existir sociedades humanas ayunas de ciencia, pero todas las sociedades han tenido una religión. En sus primeras manifestaciones entre los primitivos y aun en forma primitiva elemental entre los civilizados, la religión es cerrada y estática.

El hombre primitivo está más cerca de los hechos naturales que nosotros. Ello no implica que el hombre primitivo sea menos inteligente. Su inteligencia es, al mismo tiempo, un instrumento de invención –y en este sentido es útil y peligrosa–. La hormiga hipotética que protestara contra la sociedad podría ser condenada a muerte. El hombre, ser inteligente, de hecho es condenado. Y es que la inteligencia es inquisitiva. Se pregunta por qué trabajamos, por qué obedecemos, por qué hacemos lo que hacemos. Y al hacerse esta pregunta, la inteligencia se hace peligrosa al poner en peligro a la sociedad, al hacer que el hombre que la emplea quede perplejo y dudoso ante sus obligaciones, sus deberes y el sentido general de la vida. Ahora bien, frente al carácter interrogativo y crítico de la inteligencia, la inteligencia misma se pone al servicio del instinto social y desarrolla una nueva facultad especialmente destinada a proteger la sociedad que ella misma ha puesto en peligro. Esta facultad de una inteligencia protectora de los hábitos e instintos sociales es lo que Bergson llama "función fabuladora".

Gracias a la capacidad de fabulación, el hombre crea mitos, leyendas e inventa protecciones imaginarias que le impiden destruir, por la inteligencia, aquel ser social que ha llegado a ser por el instinto. Nace así la religión estática gracias a la cual se mantiene la moral estática de la obligación. Esta religión estática es, en primer lugar, "una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia"; es, en segundo lugar, "una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte".[35]

Ahora bien, frente a esta moral y esta religión estática están las verdades morales y religiones abiertas y dinámicas.

[35] Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, en *op. cit.*, pp. 1078 y 1086.

La sociedad abierta, resultado de la moral dinámica, será una sociedad amorosa y mística. No pensamos, sin embargo, que cuando Bergson habla de una sociedad mística crea que es completamente realizable en la tierra. Se da cuenta de que esta sociedad es una meta y se da cuenta de que esta meta no está al alcance de todos los hombres. Esta moral religiosa se inserta en una religión dinámica, verdadera clave de bóveda de la vida moral.

La religión dinámica es intuitiva, amorosa y se vincula a la duración. Para llegar a ella el camino no está ausente de peligros. Pero estos peligros son precisamente los que constituyen el verdadero reto, el desafío que el alma se atreve a sobrepasar.

Los griegos realizaron un primer paso hacia la religión verdadera, y cuando algunos de los padres de la Iglesia pensaban que Platón era un profeta, sin saberlo, no andaban del todo equivocados. Pero la religión griega no alcanzó verdaderamente a ser mística. La mística que es acción y amor empieza a aparecer en la India, en los profetas bíblicos y se desarrolla plenamente con el cristianismo. El místico cristiano es el que está impelido por un impulso de amor (*élan d'amour*) hacia el Dios de amor. Lo que en *La evolución creadora* se quedaba en un puro impulso de vida se convierte, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, en un impulso de amor. Lo que antes era la intuición del yo que dura y del mundo en duración, es ahora la contemplación de los místicos, en quienes Bergson ve la más alta realización de la vida espiritual. Si es verdad, como Bergson lo piensa, que a toda experiencia corresponde una existencia, la experiencia de los místicos es la revelación viva de Dios.

Esta idea de una moralidad basada en la mística puede sorprender en una época como la nuestra que tiende a negar las experiencias de tipo religioso. La confianza de Bergson en la vida de los místicos y su confianza en que podemos participar en esta vida es lo que da grandeza a su filosofía. Bergson piensa que en ciertas épocas ha dominado la mística; tal es el caso de la Edad Media; en otras, han dominado la ciencia y la técnica; tal es el caso de la Europa posterior al Renacimiento. De hecho Bergson piensa que ha crecido nuestro cuerpo y que las máquinas no son sino prolongaciones de nuestros ojos, de nuestros brazos, de nuestros sentidos todos. No hay por qué negar las máquinas ni hay por qué criticar la técnica. Lo que el hombre moderno debe hacer es desarrollar su alma a la medida de su nuevo cuerpo. Sólo un alma

acrecentadora será capaz de domeñar las fuerzas de un cuerpo que crece día a día. El mundo que Bergson vislumbra y espera queda claramente resumido en las últimas palabras de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. En este mundo "el placer sería eclipsado por el gozo [...] Gozo sería, en efecto, la simplicidad de vida que propagara en el mundo una intuición mística difundida, gozo, también, la vida que seguiría automáticamente una visión del más allá en una experiencia científica ampliada".[36]

Influencia de Bergson

La influencia de Bergson ha sido considerable en el pensamiento europeo. Filósofos tan distintos como A. N. Whitehead, Max Scheler y aun Teilhard de Chardin han recogido, como habremos de ver, ideas que Bergson puso en circulación. Otros, como Maurice Blondel (1861-1949), desarrollan una filosofía cristiana basada en la idea de que el hombre es acción en pos de la acción absoluta de Dios, y Blondel se acerca al bergsonismo por su idea dinámica de la personalidad humana. No menos notoria fue la influencia de Bergson en Hispanoamérica. Antonio Caso (1883-1946), en México, reaccionó contra el positivismo a fines de siglo con una filosofía que limitaba a sus prácticas la utilidad y la ciencia y reservaba a la caridad la función básica del conocimiento humano. José Vasconcelos (1882-1959), también en reacción contra el positivismo, utiliza una intuición de fuente bergsoniana, si bien de contenido más claramente emotivo, para afirmar que el mundo es una armonía de belleza. Carlos Vaz Ferreira (1873-1945) desarrolló en Uruguay una filosofía de la libertad que tiene acentos bergsonianos.[37]

[36] *Ibid.*, p. 1245.

[37] Antonio Caso entabló la lucha contra el positivismo en *La filosofía de la intuición* (1914) y *La filosofía francesa contemporánea* (1917). Su libro más original es *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1919). José Vasconcelos, filósofo, escritor, político, fue una personalidad extremadamente compleja. En su obra filosófica se nota las influencias de los presocráticos, de Plotino, de la filosofía hindú. Sus obras filosóficas más importantes son: *Pitágoras, una teoría del ritmo*, *El monismo estético* y la *Estética*. Carlos Vaz Ferreira, que se inició en el positivismo para después luchar contra él, publicó su primer libro importante en 1908: *El pragmatismo: exposición y crítica*. Sus ideas medulares están recogidas en *Fermentario* (1938). Otros pensadores hispanoamericanos influidos por el bergsonismo son: Alejandro O. Deustúa (1849-1945), de Perú; Raimundo de Farías Brito (1862-197), de Brasil; Alberto Rouges (1880-1945), de Argentina.

En uno y otro continente muchos filósofos encontraron una fuente de inspiración en el bergsonismo, gracias al cual pudieron reaccionar contra las filosofías positivas imperantes y desarrollar su propio pensamiento personal.

Obras de consulta

ADOLPHE, Lydie, *La Philosophie religieuse de Bergson*, Presses Universitaires de France, París.

DELATRE, Floris, *Bergson et Proust. Accords et dissonances*, Albin Michel, París.

GOUHIER, Henri, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, París, 1961.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1962.

LE ROY, Édouard, *Bergson*, Labor, Barcelona, 1932.

THIBEUBET, Albert, *Le Bergsonisme*, Gallimard, París, 1923.

VARIOS, *Les Études bergsoniennes*, Alcan, París, 4 Vols.

XIRAU, Joaquín, *Vida, pensamiento y obra de Henri Bergson*, Leyenda, México, 1943.

IV. FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LOS VALORES: EDMUND HUSSERL Y MAX SCHELER

Husserl

Bergsonismo y fenomenología no son filosofías discordantes. Bergson parte de los hechos concretos –duración, percepción, memoria, evolución, experiencia religiosa– para edificar una metafísica. Edmund Husserl (1859-1938) afirma que si la filosofía debe renovarse ha de volver a "las cosas mismas". Ambos quisieron volver a los *datos inmediatos* para analizarlos, valorarlos y describirlos. La diferencia más clara entre Bergson y Husserl reside sobre todo en el objeto de sus respectivas filosofías. Bergson, primordialmente psicólogo, trata de edificar una filosofía que sea el sustento de la vida personal. Husserl, lógico, trata más bien de buscar un fundamento para las ciencias y de establecer un méto-

do para filosofar. Si tanto Bergson como Husserl critican las limitaciones del positivismo, uno lo hace para constituir una metafísica de la duración, la memoria y la divinidad; el otro para establecer un nuevo camino para la teoría del conocimiento.

La influencia del método husserliano ha sido poderosísima. El método fenomenológico es empleado, con variantes, por filósofos de los valores (Max Scheler y Nicolai Hartmann), por un buen número de existencialistas (Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty), por pensadores místicos (Edith Stein) y, en los años recientes, aunque en forma más parcial, por algunos de los filósofos ingleses del lenguaje.[38] Ello no quiere decir que debe confundirse la fenomenología de Husserl con ninguna de estas tendencias. Ha sido común colocar a Husserl en los orígenes del existencialismo cuando Husserl mismo repudió claramente las filosofías existenciales que empleaban, a su manera, el método husserliano. El error viene, principalmente, de confundir el método de una filosofía con el contenido ideológico de la filosofía misma: Es indudable que el método de Hegel influyó en Marx, pero ello no quiere decir que la *filosofía* marxista coincida con la *filosofía* hegeliana. De igual manera, si bien el método de Husserl ha podido influir en Heidegger o en Sartre, ello no quiere decir que ni uno ni otro sean husserlianos en cuanto a sus filosofías respectivas. La filosofía de Husserl es un método, una teoría de la conciencia como *intencionalidad* y finalmente, una metafísica de la conciencia que el filósofo dejó apenas esbozada. Resumiremos este método y esta filosofía siguiendo las ideas principales de los tres principales libros de Husserl: las *Investigaciones lógicas*, las *Ideas relativas a una fenomenología pura* y las *Meditaciones cartesianas*.

La noción de "fenómeno" y el método fenomenológico

La palabra "fenómeno" ha sido empleada en diversos sentidos por filósofos de distintas tendencias. En general para los filósofos clásicos –sobre todo para los empiristas y para Kant– un fenómeno es un dato de la experiencia –color, sabor, sonido etcétera–. Para Husserl la palabra, usada en su sentido etimológico, se refiere a todo lo que se ofrece a la conciencia. Así ha podido escribirse que "la actitud fenomenológica [...] es la actitud del puro espectador".[39]

[38] La influencia de Husserl se encuentra muy principalmente en la filosofía española e hispanoamericana. Husserl fue introducido en España por Ortega y Gasset, Manuel García Morente, José Gaos, Xavier Zubiri y Joaquín Xirau. En México, por Antonio Caso, José Gaos y Joaquín Xirau. En Argentina, por Francisco Romero. Ninguno de estos filósofos es, estrictamente hablando, husserliano. Todos ellos estuvieron influidos por Husserl, de nuevo, más en cuanto al método se refiere que en cuanto toca a las ideas husserlianas.

Es necesario mostrar cuál es el método fenomenológico para entender, a la vez, la noción de fenómeno y la parte de la filosofía husserliana que más y mayor influencia ha tenido en las escuelas filosóficas posteriores.

El error de los filósofos ha consistido, según Husserl, en aceptar toda suerte de hipótesis, en proceder, como diría Descartes, con prevención, es decir, con prejuicios. La primera actitud del fenomenólogo es la supresión de todas las presuposiciones. Como Descartes, Husserl quiere empezar a pensar de nuevo. El método fenomenológico no será, primeramente, explicativo, sino descriptivo. Ante aquello que se da a la conciencia, que se nos ofrece, la actitud del fenomenólogo será la del analista puro que olvida todas las interpretaciones anteriores y ve las cosas cara a cara. Ahora bien, hay objetos que pueden describirse con facilidad y otros cuya descripción es difícil y acaso de momento imposible. En el primer caso la descripción será directa; en el segundo será posible siempre que no se dejen intervenir hipótesis sin fundamento. Cuando la descripción implique la presencia de hechos inexplicables por medio de la descripción, habrá que realizar lo que Husserl llama –empleando un término de los escépticos, sin sentido escéptico– una *epoché*, es decir, una *suspensión del juicio*. En palabras más llanas, habrá que poner *entre paréntesis* la serie de hechos que no pueden describirse y esperar que las descripciones detalladas y precisas permitan más tarde explicar estos hechos que intencionalmente hemos dejado a un lado. Este poner entre paréntesis es lo que Husserl denomina también la *reducción fenomenológica*. Ahora bien esta primera *reducción*, que se presenta como la reducción fundamental en los primeros libros de Husserl, no es la única que realiza el filósofo. Husserl se interesó, en un principio, por las matemáticas. Su primer libro se

[39] Joaquín Xirau. *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, Losada, Buenos Aires, 1940, p. 41.

ocupó de la *Filosofía de la aritmética*. Su primera obra fundamental se encuentra en las *Investigaciones lógicas*. Ello debe indicarnos ya que Husserl se preocupa sobre todo de un tipo de fenómenos, de un tipo de *presentaciones*: los fenómenos de orden lógico e ideal. De ahí que Husserl no piense en la necesidad de ocuparse de hechos individuales. Y ello porque piensa que los hechos individuales se explican tan sólo en forma ideal. Tal es la *reducción eidética*. Si por *eidos* entendemos un conocimiento de esencias, la filosofía de Husserl es, ante todo, el conocimiento de estas esencias universales que engloban a las cosas particulares. A un matemático no le interesa este triángulo que traza el alumno con mano de aprendiz; a un lógico no le interesa esta o aquella aplicación del principio de identidad; a un filósofo no le interesa primeramente la descripción de esta persona, descripción que pertenecería a la psicología. Al primero le interesa el triángulo en general; al segundo el principio de identidad en general; al tercero el yo en general. Así, la filosofía de Husserl revive en tiempos modernos un *mundo ideal de esencias* que no hay que confundir, sin embargo, con el mundo de las ideas platónicas. Éstas existen en la realidad y son la única realidad. Para Husserl plantearse el problema de la existencia o la no existencia de las esencias es precisamente pecar de precipitación y basar toda la filosofía en meras hipótesis. Tal es un caso de los problemas que Husserl *reduce*, pone entre paréntesis y en tela de juicio para suspenderlo. Las esencias se presentan, se dan en la descripción misma. Sobre su existencia o sobre su inexistencia no es posible juzgar de antemano.

Hemos visto cómo Husserl trata de evitar los falsos problemas planteados por falsas hipótesis. Hemos visto también que Husserl pretende describir los fenómenos y, sobre todo, los fenómenos ideales. Queda por precisar cómo se conocen estos fenómenos. La forma husserliana del conocimiento es la intuición. Existen intuiciones sensibles, datos de la experiencia sensorial de los cuales se ocupan las ciencias de los hechos: física, química, botánica o psicología. Pero existe también una intuición esencial que es la intuición propia y, ante todo, intuición de esencias. Esto significa que si los fenómenos *se dan*, se nos entregan, se ponen de manifiesto, nuestro deber consiste en *verlos*, en ordenarlos mediante una intuición idéntica. Lo que se da, se ve; las esencias se intuyen; y lo que se da, lo que se intuye, se describe. De ahí que sea justo decir que para el fenomenólogo, la actitud filosófica es la del puro contemplador, un contemplador que describe lo que ve.

Establecidos los principios del método fenomenológico es ya posible: *1)* ver cómo Husserl trata de fundar una lógica pura, universal y necesaria; *2)* comprender la estructura de la conciencia, y *3)* acercarnos al problema de la conciencia y de la comunicación entre las conciencias.

La lógica pura y la crítica del psicologismo[40]

La lógica europea tendía, desde los tiempos de Hume, a reducirse a una forma de la psicología. Para los lógicos como John Stuart Mill los principios lógicos se adquieren a partir de la experiencia y son, por lo tanto, principios *a posteriori*. El principio de identidad, por ejemplo, no es más que una abstracción que realizamos a partir de las similitudes que encontramos entre nuestras experiencias sensibles. De manera más general, las ideas abstractas son para Mill y para toda su escuela –como lo fueron para Hume– mero reflejo de la experiencia. Las ideas abstractas son nombres que damos a algún tipo de impresiones o de sensaciones, pero carecen de valor verdaderamente universal. La crítica de Husserl ante semejante interpretación de la lógica es doble. Las ideas que describen los psicólogos son ideas vagas, individuales, subjetivas. La analogía entre un color rojo y otra tonalidad de rojo es cosa de experiencia individual y es una analogía imprecisa. Las ideas de la lógica son, por lo contrario, precisas, universales y objetivas. Cuando los psicólogos quieren derivar estas leyes precisas de una serie de sensaciones imprecisas, están cometiendo un error. Lo preciso no puede provenir de lo vago, lo exacto no puede fundarse en lo inexacto ni lo verdadero en lo dudoso. A esta primera crítica, Husserl añade una segunda y más profunda. Para entenderla hay que precisar lo que Husserl define como *relativismo escéptico*. Supongamos que existe una doctrina que niega la posibilidad de cualquier doctrina en general. Tanto val-

[40] Sigo aquí principalmente a José Gaos, "Crítica del psicologismo", en *Introducción a la fenomenología*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1960.

dría decir que esta teoría hipotética afirma precisamente lo que niega porque al decir que no existe ninguna posibilidad de teoría, al fundar, al mismo tiempo, una teoría que niega esta posibilidad, se está edificando una teoría que quiere tener valor universal. El relativismo escéptico es precisamente el de aquellas doctrinas que pretenden ser universales y que, en el cuerpo mismo de la doctrina, socavan los principios de una teoría universal en general. En este sentido puede decirse que los sofistas eran relativistas escépticos. Como ya lo había visto Sócrates, quien dice que la verdad no existe está queriendo afirmar una verdad universal y, en su misma negación, establece que existe la verdad. Tal es el caso de Protágoras. Protágoras, filósofo puramente subjetivista, afirmaba que el "hombre es la medida de todas las cosas". Esta afirmación es la forma más primitiva del relativismo. Según ella el individuo es la medida de todas las cosas y, por lo tanto, no existe verdad alguna. Sin embargo, para Protágoras existe por lo menos esta verdad universal: la verdad de que no hay ninguna verdad universal. Protágoras se contradice, se niega a sí mismo y "el contenido de sus afirmaciones niega lo que implica el sentido o el contenido de toda afirmación y, por ende, no puede separarse, con sentido, de ninguna afirmación".[41]

Esta misma actitud es, de hecho, la de los psicologistas. Para ellos, existen leyes lógicas universales, pero estas leyes lógicas están derivadas de la experiencia psicológica. La lógica –que es exacta– se basa en sensaciones, creencias, hábitos o costumbres individuales e inexactas. La confusión principal de los psicologistas consiste en querer dar un fundamento a la lógica a base de lo que es en sí mismo ilógico, deshilvanado y vago.

Consideramos, por ejemplo, el principio de no-contradicción. Según Mill este principio deriva de un hecho puramente psicológico: el hecho de que una persona no puede creer y dejar de creer en una cosa.[42] Supongamos que una persona no pueda tener dos creencias opuestas al mismo tiempo. Aun en este caso, sus creencias tendrán un puro valor subjetivo y no podrán ser la base de

[41] Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, en Revista de Occidente, Madrid, 1929, vol. I, pp. 127-128.

[42] Husserl observa, con claridad, que de hecho, psicológicamente no pueden existir creencias contrarias en una persona, y que así la ley de Mill es falsa aun psicológicamente hablando. Para la exposición detallada de toda esta crítica, *vid. ibid.*, iii-viii.

un conocimiento preciso y exacto, como es preciso y exacto el principio de no-contradicción. Estas creencias opuestas pueden ser la causa de la desorientación de *una* persona, de la angustia o de la locura de *una* persona. No pueden ser la base de una verdad universal. A diferencia de Protágoras, los psicologistas a lo Mill quieren fundar una lógica universal, pero al fundarla sobre los casos particulares de la psicología destruyen, implícitamente, la universalidad de la lógica. Es precisamente en este sentido que el psicologismo es un relativismo escéptico. Al fundar la lógica sobre una psicología individual que niega la verdad universal, hacen depender la lógica de esta misma falta de verdad y niegan, implícitamente, el valor de la lógica. El psicologista es como el relojero que quisiera construir un reloj exacto con manecillas de mimbre. Su idea del reloj podría ser exacta, pero su reloj no funcionaría y sería una contradicción viva de lo que es un verdadero reloj.

La consecuencia de estas críticas de Husserl contra las distintas lógicas de tipo relativista y contradictorio se encuentran en el concepto de una lógica *a priori*, universal y necesaria, separada de los hechos psicológicos. Hemos visto que el psicologismo lleva a la negación de la lógica misma que quería afirmar en un principio. Suprimida la dificultad que planteaba el positivismo, queda el campo libre para una lógica pura. Habrá más bien que decir que, si la lógica es la base verdadera de todas las ciencias, puesto que no hay ciencia que sea contraria a las leyes lógicas, la psicología no sólo no es la base de la lógica sino que es una ciencia particular, y, como todas las otras ciencias, depende de la lógica.

Husserl, por vías muy distintas a las de Bergson, contribuye con su crítica del psicologismo a una crítica del positivismo. El psicologismo, en efecto, es el tipo de lógica que quiere fundarse en los hechos puros sin tener en cuenta la existencia de principios universales. Por otra parte, Husserl critica el nominalismo que hemos encontrado repetidamente en el curso de la historia del pensamiento. Las ideas universales no son ya meros nombres que se lleva el viento. Tienen, por lo contrario, sentido, y este sentido reside en su validez universal. Como Platón, como Aristóteles, como Descartes, Leibniz o Kant, cada uno de su época y cada uno en su momento, Husserl establece las bases universales y necesarias del pensamiento lógico. La filosofía de Husserl, y es-

pecialmente su aspecto metódico y el aspecto crítico que acabamos de describir, es una de las formas más exactas de la filosofía contemporánea y la que más a fondo renueva la tradición de la filosofía clásica y hace del conocimiento no una mera opinión sino una verdadera ciencia.[43]

Estructura intencional de la conciencia

La teoría de la intencionalidad es otra de las grandes aportaciones de Husserl al pensamiento moderno. En ella se renuevan ideas escolásticas de la estructura de la conciencia. No es esto sorprendente. Franz Brentano, uno de los más exactos pensadores de Alemania a fines del siglo pasado, había tomado la noción de intencionalidad (*inexistencia intencional* la llamaba él) para aplicarla a la psicología. Husserl estuvo influido en este punto por Brentano. La diferencia entre uno y otro es que Husserl aplica la doctrina de la intencionalidad principalmente a la conciencia pura, es decir, a la conciencia en general, mientras que Brentano la aplicaba a esta ciencia particular que es la psicología.

Ante todo es necesario evitar una confusión que desvirtuaría la idea misma de intención y de intencionalidad. Estas palabras suelen indicar un acto de la conciencia voluntaria y la intención –buena o mala intención– suele unirse a conceptos de la vida moral. Nada más alejado del propósito de Husserl. Cuando emplea la palabra intención lo hace en el sentido etimológico de tender (*intendere*). La intencionalidad es así una pura actividad de la conciencia. Cuando Husserl afirma que la conciencia tiene un sentido intencional quiere decir que es siempre una conciencia

[43] Otra, también desde el punto de vista lógico, es el descubrimiento de la lógica matemática que se inició en el siglo pasado con la lógica de Boole y que edificaron, en la obra lógica más monumental de nuestro siglo, Bertrand Russell y Alfred North Whitehead. En su libro *Principia mathematica* los dos pensadores ingleses quisieron establecer los fundamentos lógicos de la matemática. La obra de Russell y Whitehead compete, sin embargo, a los especialistas, entre los cuales no se encuentra el autor de este libro. Por lo demás este libro es una introducción al pensamiento filosófico y solamente nos ocupamos en él de lógica pura cuando ésta afecta considerablemente los modos de pensar. La lógica simbólica contemporánea se ha convertido en una especialidad. Para iniciarse en ella recomendamos especialmente: Quine, *Methods of Logic*; y en español, José Ferrater Mora y Leblanc, *Lógica matemática*.

activa o, como dirá Sartre, que es conciencia *de*. Esta conciencia intencional contiene dos polos que Husserl distingue claramente: el sujeto y el objeto. El objeto puede, por otra parte, ser real o ideal, ser esta hoja que percibo ahora o el círculo ideal que pienso cuando demuestro un teorema, si bien Husserl se interesa casi únicamente por los objetos ideales. Queda así establecido el carácter bipolar de la conciencia ideal.[44] Para ello tomemos un ejemplo que nos será útil para aclarar los términos. Supongamos, para simplificar, que estoy percibiendo un árbol. Existen, en primer lugar, los dos polos del conocimiento: yo –es decir, el *sujeto*– y el árbol –es decir, el *objeto*–. Es claro que el árbol puede presentarse en múltiples aspectos: puedo fijarme ahora en su color verde, ahora en el color pardo de las hojas que empiezan a otoñarse, ahora en la forma del tronco. Todos estos aspectos del árbol, todas estas perspectivas se refieren al mismo objeto, pero no son la totalidad del objeto; no son el árbol. Por otra parte, cuando veo el árbol y percibo sus distintos aspectos tiendo, en mi conciencia, hacia el árbol, a él dirijo mi atención, en él me fijo. Esta dirección de mi conciencia hacia el objeto es lo que Husserl llama *noesis*; los distintos aspectos del objeto son los *noemas*. Así, conocer es dirigirme hacia el objeto, ver todo sus aspectos distintos y una vez determinados estos aspectos, llegar a la totalidad del objeto. Conocer, en términos más técnicos, es partir de un yo, mediante un acto de conocimiento dinámico (*noesis*) para alcanzar las realidades noemáticas que, juntas, me darán el objeto. Esta idea de una conciencia dinámica, dirigida al objeto como un conjunto de predicados de un sujeto, o de noemas, o de aspectos esenciales, implica una teoría de la verdad.

La verdad se ha venido definiendo en el curso de la historia de la filosofía de tres modos principales: *1)* como correspondencia entre el sujeto y el objeto, el concepto y la esencia (tal fue la definición de san Agustín y de los filósofos clásicos); *2)* como coherencia interna del pensamiento (tal fue la definición de Des-

[44] Insistimos sobre este aspecto ideal de la conciencia. El ejemplo que sigue después de estas líneas es demasiado psicológico para entender bien a Husserl, más valdría pensar un ejemplo sacado de las matemáticas. Así, podría establecerse la relación entre un yo (noesis) y los aspectos o leyes del triángulo (noemas), esto es el objeto triángulo. Por otra parte, cuando Husserl se refiere a la conciencia incluso en sus aspectos más vitales, se refiere también a la esencia de esta conciencia vital.

cartes, los racionalistas y Kant); *3)* como utilidad pragmática. En su concepto de la verdad, Husserl aplica su teoría de la intencionalidad. Si es verdad que detrás de las distintas formas o aspectos del árbol está el árbol mismo, si es verdad que los diferentes noemas de un triángulo se refieren al mismo objeto triángulo, habrá que definir la verdad como una correspondencia entre el acto del conocimiento (noesis) y el objeto conocido. Lo que aparta a Husserl de la definición clásica es que no quiere aquí hacer ninguna hipótesis y no se refiere a la existencia del objeto sino, y según su método, a su presencia.

Conocer, es así, revelar, develar la realidad de las esencias; es ver mediante un acto de conocimiento que el yo dirige a las cosas mismas ya ahora claramente entendidas como esencias. La verdad es así la evidencia de los objetos que se revelan a la descripción activa del fenomenólogo.

Queda establecido un mundo ideal contemplado por un sujeto ideal. Pero este sujeto es, también, cada uno de nosotros. Especialmente en las *Meditaciones cartesianas*, Husserl parece volver al nivel de la existencia. Existo yo; existe ante mí el ser. Y el problema que se le plantea a Husserl es semejante al que se le planteaba a Descartes. Dada la existencia del yo, del *cogito*, ¿qué me garantiza que no existo en soledad?, ¿qué garantía tengo de la existencia de los otros? El yo vivo que es cada persona, ¿estará condenado a una vida aislada?

El yo, los otros y la comunicación

Es precisamente en la respuesta a este problema que la filosofía de Husserl, hasta aquí lógica y epistemológica, se hace metafísica; es precisamente en este punto también que la filosofía de Husserl plantea un problema que resuelve con cierta vaguedad acaso porque precisamente Husserl quiere seguir su método y evitar toda precipitación y todo prejuicio.

Mi conciencia tiende a asimilar objetos semejantes. Cuando percibo una piedra puedo, mediante una analogía, comparar esta piedra con otra y ver su relación. Cuando percibo a "otro" lo percibo como un ser encarnado, como un ser que vive en su cuerpo, es decir, como un ser semejante al mío, que actúa de manera semejante a como actúo y que piensa de manera semejante a la manera en que pienso. Es esta analogía –esta apercepción analógica como la llama Husserl–, lo que me revela en forma que no contradice al método descriptivo de la fenomenología, la evidencia de los "otros". Mi conciencia no es una mónada aislada como aquella mónada sin ventanas de Leibniz. Es una conciencia abierta que percibe a los demás como seres semejantes al mío y que los percibe como seres que existen de la misma manera que yo existo. Si percibo otro cuerpo transfiero a él lo que siento de mi cuerpo: si percibo "otro" pensamiento transfiero a él mi pensamiento y sé que este otro pensamiento piensa. El mundo de los hombres está así hecho de seres en comunicación que se perciben unos a otros como semejantes porque comparan al otro con ellos mismos. Estas ideas, apenas esbozadas en Husserl, toman cuerpo de mayor presencia en otras filosofías contemporáneas que analizaremos más adelante.

Husserl, en efecto, nos ha colocado frente al ser sin acabar de traspasar los umbrales que conducen al ser. Este ser, Husserl lo concebía como hecho de distintas regiones, que él llamaba regiones ontológicas. Husserl se ocupó principalmente de una de estas regiones: la de la lógica y del conocimiento. Se ocupó parcialmente de algunos aspectos que acabamos de describir de la región metafísica. Entre sus discípulos, unos (Scheler y Hartmann) se ocuparán de la región de los valores; otros (Heidegger, Sartre), de la región del ser que llamamos existencia.[45]

Max Scheler, el "Nietzsche católico"

Max Scheler (1874-1928) fue considerado en cierto momento como uno de los pocos grandes pensadores de este siglo. Aun cuando su influencia ha disminuido algo en los últimos dos decenios, sigue siendo uno de los filósofos más auténticos de este siglo. Su cambio de fortuna y aun de popularidad debe atribuirse, en parte, a sus propias oscilaciones. Scheler, filósofo cristiano, acabó por pensar que sus propias creencias eran dudosas y varió su filosofía que, en los últimos años, se volvió imprecisa. Puede también atribuirse

[45] En los últimos años de su vida Husserl se ocupó también de problemas más concretos: por ejemplo el de la crisis de la filosofía y el mundo europeos.

buena parte del descenso de esta popularidad al surgimiento algo posterior del existencialismo europeo que, como Scheler, pero con una conciencia de crisis que se adapta a nuestro mundo en crisis, trata también de valores de vida y de existencia. Las obras de Scheler de valor perdurable son la *Ética*, la *Esencia y forma de la simpatía* y, más breves, pero no menos ricas, *De lo eterno en el hombre, El resentimiento en la moral, Muerte y supervivencia*.

Los valores

Max Scheler se ocupó, principalmente, de una de las *regiones ontológicas* que Husserl había dejado intocada: la región de los valores. Los valores son, como las esencias de Husserl, objetos intencionales, y como ellas, son universales y necesarios. Pero a diferencia de las esencias, cuyo conocimiento es propiamente intelectual, los valores se conocen por el sentimiento. Pascal había buscado las "razones del corazón". Scheler trata de establecer la existencia de principios universales que no pueden aprehenderse como las esencias, por medio de la inteligencia, pero que tienen una función decisiva para la conducta humana puesto que son las bases universales y necesarias de la conducta.

Ya Kant había tratado de establecer los principios *a priori* de la conducta en la *Crítica de la razón práctica*. No obstante, Kant había buscado tan sólo formas generales y su ética era una ética formal. La revolución scheleriana consiste en afirmar que existen valores universales y necesarios que son a la vez *materiales* (es decir, concretos). Con esta doctrina Scheler logra, por una parte, evitar el formalismo de la moral kantiana y, por otra, universalizar la existencia de los valores concretos y vitales. Al establecer la validez universal y necesaria de los valores concretos, Scheler logra, en oposición a Kant, hacer que el *deber ser* dependa del valor. En efecto, si existen valores morales *a priori*, nuestra conducta está ligada a ellos y depende de ellos y nuestra voluntad, nuestro sentido del deber, dependen de la realización o de la no realización de un valor. Estos valores, como las ideas platónicas, son inmutables. Así por ejemplo, el bien es siempre el mismo. Lo que es relativo es nuestro punto de vista hacia el bien o nuestra manera de realizar el bien.

Después de haber establecido la existencia de valores *a priori*, ligados a nuestra conducta cotidiana y a nuestra vida concreta, Scheler establece una jerarquía de los valores. Los valores más elementales son los valores sensibles que nos dan las cualidades de agradable o desagradable. En un escalón intermedio están los valores vitales (nobleza, valentía, generosidad, honor). Los valores más altos son de tipo religioso.

Esta jerarquía permite proponer escalas de conducta. La conducta más elemental será la conducta sensible; la más alta, la conducta religiosa. Lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que la conducta sensible sea negativa. Scheler no piensa que debamos realizar en todo momento valores religiosos. Piensa más bien que, en mayor o menor grado, los valores religiosos se realizan también en los valores de la vida cotidiana. En ello Scheler concuerda plenamente con la doctrina del cristianismo. Aun el menor de nuestros actos, si está realizado con conciencia de amor, es un acto superior. La conducta moral positiva consistirá entonces en realizar valores positivos, valores que, cuanto más positivos sean, harán que más positiva sea también la conducta moral. Por ello Scheler puede escribir que "la existencia de un valor positivo es ella misma un valor positivo".[46] Este axioma básico de la moral scheleriana quiere decir que un valor positivo se realiza en el acto mismo de la conducta humana y que quien realiza un valor positivo (la caridad o el bien, por ejemplo) es ya de por sí portador del valor positivo mismo.

Hasta aquí, esquematizada, la idea scheleriana de la universalidad concreta de los valores. Cabe ahora preguntarse: ¿quién realiza el valor?, ¿cómo se realizan los valores? A la primera pregunta responde Scheler con una doctrina de la persona humana: a la segunda con una doctrina del amor que le conduce a una suerte de metafísica que parte del hombre o, si se quiere, a una suerte de *metantropología*.

Persona y amor

Scheler es uno de los filósofos que con mayor pasión han sentido la necesidad de afirmar la persona humana. A los individuos –pala-

[46] Max Scheler, *Ética*, trad. de H. Rodríguez Sanz, en Revista de Occidente, Madrid, 1941, vol. I, p. 124.

bra que si se toma etimológicamente significa los indivisos–, podemos oponer la persona. Los individuos son los hombres en cuanto suprimimos sus cualidades propias. El número de un soldado o de un alumno en la clase hace de él un individuo, uno de tantos. Pero el hombre vivo no es individuo sino persona. Según Scheler hay que distinguir entre "los actos vitales o del cuerpo, actos psíquicos o del yo, actos espirituales o de la persona".[47] Es la precisión de estos últimos valores espirituales lo que da fuerza, energía y verdad a la filosofía de Scheler. Ante un mundo que niega a la persona, ante un mundo en el cual los hombres tienden a ser objetos o cosas, ya por la mecanización que lleva consigo la técnica, ya por la presión de un Estado despersonalizado, ya por factores morales o psicológicos, Scheler afirma el valor del hombre personal, rico y pleno. ¿Cuál es este hombre? ¿Qué es la persona? Es más allá del yo egoísta, madurez, conciencia y libertad. Es, en una palabra, amor. Por esto escribe Scheler que el hombre es principalmente un *ens amans*. Un ser que ama. Claro está que puede no ser un *ens amans* en muchas circunstancias de su vida. Scheler llevó a cabo penetrantísimo análisis acerca de las fuerzas que limitan el "orden de amor" que es el hombre en su esencia. La principal de estas fuerzas limitadoras y negativas es el resentimiento. El resentimiento consiste en reprimir, sin superarlos, los malos sentimientos. Es, de hecho, lo que más se acerca al *desvalor*. En el mundo moderno este resentimiento ha querido superarse en las formas del "altruismo", del "humanitarismo". Unas y otras, lejos de ser formas de generosidad profunda, son valores negativos. Porque el resentimiento puede, en último extremo, o bien negar la existencia de los valores o bien deformarlos. El hombre moderno los ha deformado. El amor humanitario o altruista lejos de ser una entrega amorosa es una forma desviada de querer a los demás para hacerse querer. Es en resumidas cuentas, una forma del odio y del egoísmo: una forma de amar para ser amado, una forma de proteger para ser protegido, una suerte de juego en el cual el que ayuda, ayuda para ser ayudado.

Pero si la persona es *ens amans* tiene que poder superar, por amor verdadero –que es la entrega total de la *caritas* cristiana–

[47] Max Scheler, *Esencia y forma de la simpatía*, trad. de José Gaos, Losada, Buenos Aires, 1942, p. 239.

todas las formas del autoengaño que dependen y se fundan en el desvalor, el odio y el resentimiento. Solamente entonces podrá establecerse una relación *real*, no de individuo a individuo, no de egoísmo a egoísmo, sino de persona a persona. De este tipo de relación, que había preocupado a Husserl en sus últimas obras, da Scheler una explicación a la vez mucho más honda y mucho más apasionada. ¿Cómo *se da* el otro?, se preguntaba Husserl. Y contestaba: por una suerte de analogía entre mi yo y mi cuerpo y el cuerpo y el yo del "otro" con quien me siento semejante al percibirlo *como otro yo*. Scheler niega esta doctrina de la analogía porque la idea de Husserl entraña un engaño y un peligro. El engaño es éste: si el conocimiento del otro *yo* dependiera de un razonamiento por analogía sería imposible que un niño, en su primera infancia, tuviera el sentido de los otros. En realidad el problema de la existencia de los demás proviene de "haber admitido que a cada cual le es 'dado' 'ante todo' el yo propio".[48] Los demás, las otras personas, son datos tan inmediatos como mi propia persona. Y lo que se nos da de los demás en el amor no es una sensación, sino una "expresión". Es esta expresión escondida lo que de veras se da de una persona a la persona que ama. El verdadero amor no es abstracto, no es amor a la humanidad por sí misma ni a los otros en cuanto tales. Es una presencia de interrelaciones personales. En cuanto al peligro que entraña la idea de percibir a los demás analógicamente, es el de reducirnos todos a entes semejantes que acabamos por ser prácticamente iguales: es decir, a individuos, pero no a personas. Es el peligro, en una palabra, de ver a los hombres como *masa* –término físico que indica un conglomerado de individuos– y no como una comunidad de personas vivas, con cuerpo, alma, libertad y vida íntima. La idea de Ortega y Gasset sobre la rebelión de las masas procede directamente de esta intuición profunda de Scheler.

Ahora bien, es precisamente sobre esta idea de la persona que Scheler edifica su filosofía religiosa, su metantropología, o si así quiere llamarse, su metapersonalismo. Como san Agustín, Scheler sabe que la verdad habita en el interior del hombre. Es esta verdad interna la que revela la presencia en el hombre de la verdad que es Dios. Y, en términos originales, Scheler da una

[48] *Ibid.*, p. 331.

prueba de la existencia de Dios, una prueba que va de la persona humana a la Persona, al Dios personal que es el Dios del cristianismo. "Quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee el hombre" escribía Scheler en *Muerte y supervivencia*.[49] Paralelamente, quien posee el orden de amor de Dios conoce a Dios. Y si concebimos un orden de amor que jerárquicamente nos lleva de más a más amor, la cumbre de este amor debe ser el ser amante. "Un amor esencialmente infinito –quebrado, encadenado y particularizado por la organización específica del soporte– exige, para su satisfacción, un vínculo infinito [. . .] Dios y sólo Dios puede ser la cúspide de esta arquitectura gradual y piramidal del reino de lo amable y al mismo tiempo fuente y fin de todo él".[50] El hombre, infinito en amor por esencia y limitado por su cuerpo, se vincula, por amor, al creador y receptor de todo amor.

Estas ideas de Max Scheler constituyen un núcleo espiritual de su filosofía. De ellas hay que derivar sus más fecundas enseñanzas. Y si es verdad que en sus últimos años Scheler cambió su posición, y pensó, no sin desesperanza, que el amor deseado era inalcanzable y llegó a dudar de la existencia de un Dios personal, la esencia misma de su filosofía queda resumida en una frase: "Todo amor es un amor hacia Dios."[51]

No es Max Scheler el único de los filósofos de los valores de la escuela fenomenológica. Nicolai Hartmann (1882-1950) fue, en su primera época, discípulo de la escuela neokantiana de Marburgo. Publicó una *Ética* y una laboriosa y cincelada *Ontología*. En la primera se inspira en parte de Husserl y en parte de Aristóteles sin alcanzar, a nuestro ver, la originalidad de uno ni de otro. En la *Ontología*, ciencia del ser que Hartmann distingue de la metafísica, cuyos objetos no son cognoscibles, traza una teoría del ser que, a pesar de su precisión y sistema, y teniendo en cuenta que el solo hecho de plantear el problema ontológico es de por sí importante, es más una filosofía clasificadora de tipos de ser y categorías del ser que una filosofía original.

Paul Ludwig Landsberg (nacido en 1904 y asesinado por los nazis en 1942) pertenece, como Bergson y Scheler, a la misma

[49] Max Scheler, *Muerte y supervivencia*, trad. de Xavier Zubiri, en Revista de Occidente, Madrid, 1934, p. 110.
[50] *Ibid.*, pp. 136-137.
[51] *Ibid.*, p. 127.

estirpe de filósofos judíos convertidos al cristianismo. La obra de Landsberg, breve y rica de vida espiritual, prosigue a la de Max Scheler. Landsberg, preocupado por los problemas políticos de nuestro tiempo, se adhirió en buena parte al grupo francés de la revista *Esprit*. Su filosofía es, más que nada, un canto a la esperanza, más allá de la muerte cuyo verdadero sentido está en su *aproximación* y en su posibilidad constante.

También en España y en Hispanoamérica ha tenido la filosofía de Max Scheler una influencia clara. Se encuentra en la obra de Ortega y Gasset, si bien Ortega se inclinó más al relativismo que Scheler. Se encuentra, también, en la obra de Joaquín Xirau, si bien en ésta el *orden de amor* arraiga más claramente en la tradición hispánica –de Ramón Llull a Juan Luis Vives–. Se encuentra, por fin, en el libro acaso más original de Samuel Ramos (*Hacia un nuevo humanismo*) y en las doctrinas éticas de Eduardo García Máynez.[52]

Obras de consulta

BOCHENSKI, I. M., *La filosofía actual*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, pp. 147-169. [Breviarios, 16.]

FARBER, Marvin, *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge, Harvard University Press, 1943.

GAOS, José, *Introducción a la fenomenología*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1960.

GRAEF, Hilda, "Introducción", en *Writings of Edith Stein*, Peter Owen, Londres, 1956.

XIRAU, Joaquín, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, Losada, Buenos Aires, 1950; 2da. edic., Troquel, Buenos Aires, 1966.

[52] Las obras de Ortega han sido citadas en su lugar. Los libros más relevantes de los filósofos con que concluye este capítulo son: Joaquín Xirau: *Amor y mundo*, *Lo fugaz y lo eterno*, *Ramón Llull, filosofía y mística*. Estos tres libros de Joaquín Xirau aparecieron en segunda edición de un tomo: *Obras de Joaquín Xirau*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963. De Samuel Ramos, además de la citada, debe mencionarse, *El perfil del hombre y la cultura en México*. Es de justicia citar, al final de este capítulo, la fenomenología mística de Edith Stein (1891-1942) quien, convertida al catolicismo entró en la Orden Carmelita. Escribió dos libros de gran altura espiritual: *La ciencia de la cruz* y *Ser eterno y ser finito*. Edith Stein murió en la cámara de gases del campo de Auschwitz.

V. Los existencialismos

La filosofía de la existencia se inició como ya vimos, con el pensamiento de Søren Kierkegaard de quien, por lo demás, deriva buena parte de la filosofía existencialista actual. Esta derivación no es siempre una fidelidad total. En algunos casos, como el de Miguel de Unamuno y Karl Jaspers, asistimos a una prolongación moderna del pensamiento kierkegaardiano. En otros, como en el caso de Heidegger o, sobre todo de Sartre, el existencialismo, a pesar de referencias a temas kierkegaardianos, es no sólo diferente sino aun opuesto al del pensador danés.

Así, el primer problema que plantea el existencialismo es el de las relaciones entre los pensadores de la existencia. Y si bien en todos ellos se encuentran algunos elementos comunes, predominan tanto las diferencias que es mejor hablar de los existencialismos que del existencialismo.

Empecemos por enumerar algunos elementos que todos los existencialistas tienen en común. El primer punto de coincidencia es el punto de partida. Todos los existencialistas parten de la existencia humana. Esto quiere decir que, contrariamente a los filósofos clásicos, para quienes la esencia es anterior a la existencia, para los existencialistas la existencia precede a la esencia. Todos los existencialistas podrían decir: existo en primer lugar y luego pienso; todos ellos coincidirían en decir que la existencia humana es el dato fundamental de todo pensamiento. En este sentido, todos los existencialistas son filósofos de lo concreto, si por concreto entendemos la existencia humana; todos ellos son también filósofos de la dinamicidad de la existencia porque la existencia es lo que cambia, lo que se altera del nacimiento a la muerte. Filósofos de lo concreto, los existencialistas tienden a ser filósofos para quienes el sistema cuenta menos que la vida. No podría ser de otro modo si la existencia es cambio y, más radicalmente, el cambio concreto de *mi* existencia. Es verdad que algunos de los existencialistas –Jaspers, Heidegger, Sartre– presentan sus ideas en forma sistemática. Conviene recordar aquí aquella distinción que Heidegger lleva a cabo entre *ciencias exactas* y *ciencias rigurosas*. Las matemáticas y la física matemática son ciencias exactas y su verdad está en su exactitud. La historia, en cambio, es una ciencia rigurosa cuya verdad cesaría de serlo si tratáramos de hacer de ella una ciencia exacta. Si aplicamos estos conceptos a los existencialistas mismos podremos decir que son más o menos rigurosos, pero que no pueden ser exactos. Y, en este punto y sólo en él coinciden plenamente con Bergson. También para Bergson aplicar las matemáticas a la conciencia, a la vida o, en general, a la metafísica es un error que conduce a una deformación. La exactitud aplicada al terreno de la vida –o de la existencia– es una falta de rigor.

Si los existencialistas son, todos ellos, filósofos de la existencia humana, coinciden también en una serie de notas que los colocan como filósofos que expresan la crisis de nuestro siglo. Y ello quiere decir, sin jugar con las palabras, que por una parte ponen en tela de juicio a nuestro tiempo y que, por otra parte son filósofos de esta misma crisis que critican. Preocupación por la muerte, angustia por la existencia, insistencia en la necesidad de una comunicación que a veces se antoja imposible, afirmación de una libertad íntima frente a la presencia de las nuevas fuerzas mecánicas de la técnica, del Estado o de la masa, son temas que se repiten en casi todos los pensadores existencialistas con mayor o menor acento en uno u otro de ellos; también, con mayor o menor acento, la idea central del desamparo que Jaspers llama "naufragio", Unamuno, "abismo", Heidegger, "caída", y Sartre, "infierno". El hombre moderno puede difícilmente decir, como Don Quijote, "yo sé quien soy". Los existencialistas buscan el ser muchas veces con la conciencia de que no pueden encontrarlo.

Sería fácil y falaz acentuar más las semejanzas. Predominan, en esta visión subjetiva, existencial del mundo, las diferencias. Todo un grupo de existencialistas es primordialmente religioso. En mayor o menor grado, este grupo deriva de Kierkegaard. Tales son los casos de Miguel de Unamuno, Antonio Machado, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, existencialista católico, Nicolay Berdiaev, Léon Chestov o de los teólogos Martin Buber, judío, y Paul Tillich, protestante. En un segundo grupo habría que situar los existencialistas que, a falta de mejor definición podemos llamar agnósticos: entre ellos, sobre todo, Martin Heidegger. Por fin los existencialistas que se definen a sí mismos ateos, entre los cuales el más señalado es Jean-Paul Sartre.

A esta distinción en el orden de las creencias cabe añadir una matización en el orden de los métodos. Los existencialistas del primer grupo suelen estar más cerca de Kierkegaard que los de los dos grupos restantes y, por lo mismo, a ser pensadores intuitivos. Es verdad que en Heidegger y aun en Sartre se encuentran abundantes temas kierkegaardianos. En ellos predomina, sin embargo, el método fenomenológico que no debe confundirse, como indicábamos más arriba, con la filosofía de Husserl.

A estas diferentes direcciones del pensamiento existencial, a estos existencialismos, prestaremos atención ahora con especial insistencia en las personalidades filosóficas más importantes de cada uno de los grupos.

Miguel de Unamuno y Antonio Machado[53]

Miguel de Unamuno (1864-1936) es una de las figuras más complejas y más fecundas de la España moderna. Helenista por formación, filósofo por vocación, novelista, autor dramático y poeta, Unamuno resume, en la totalidad de su obra, buena parte del espíritu de su tiempo y de su España. Interesa notar que, como lo escribió él mismo, conoció pronto la obra de Kierkegaard. "Fue el crítico de Ibsen, Brandes, quien me llevó a conocer a Kierkegaard. Y si empecé a emprender el danés traduciendo antes de otra cosa el *Brand* ibseniano, han sido las obras de Kierkegaard, su padre espiritual, las que sobre todo me han hecho felicitarme de haberlo aprendido."[54] Es muy probable que, fuera de los países escandinavos, sea Unamuno el primer filósofo europeo que llegó

[53] Podrá parecer sorprendente la inclusión de Antonio Machado, principalmente conocido por su poesía, en este capítulo sobre el existencialismo filosófico. En su libro *Juan de Mairena*, que Machado iba escribiendo al hilo de los años, presenta profundas intuiciones filosóficas en el estilo de un diario, estilo que, de los *Diarios* de Kierkegaard al *Diario filosófico* de Gabriel Marcel, ha sido una de las formas literarias de la confesión. En cuanto a Machado, nos atenemos a sus escritos en prosa de *Juan de Mairena*. Los principales libros filosóficos de Unamuno son *En torno al casticismo*, *Vida de Don Quijote y Sancho* y, sobre todo, *Del sentimiento trágico de la vida de los hombres y en los pueblos* y *La agonía del cristianismo*. No son menos importantes sus múltiples ensayos, entre los cuales habría que destacar *Contra esto y aquello*, *Mi religión*, *Ibsen y Kierkegaard*. Dos novelas de Unamuno contienen ideas muy ligadas a su pensamiento: *Amor y pedagogía* y *Niebla*. Entre sus novelas cortas, *San Manuel Bueno, mártir* es acaso la más clara muestra de la lucha interna que desgarró a Unamuno.

[54] Miguel de Unamuno, *Ibsen y Kierkegaard*, 1909.

a tener un profundo conocimiento de la obra del existencialista danés. Fue, en todo caso, el primer existencialista de Europa, después de Kierkegaard. Mucho antes que Heidegger escribiese *El ser y el tiempo* había publicado Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida*; mucho antes también que Gabriel Marcel o que Sartre. Unamuno utilizó la novela y el teatro para exponer sus ideas filosóficas. Y así, del mismo modo que *La náusea* o *Huis-clos* son indispensables para entender la filosofía misma de Sartre, *Niebla*, *Amor y pedagogía*, *El otro* lo son para entender el pensamiento de Unamuno. De hecho lo son tanto desde el punto de vista de la filosofía como de sus ramificaciones en la literatura.

En su urgencia por afirmar la importancia del hombre concreto, no del ser humano en general, sino del hombre "de carne y hueso", "el que nace, sufre y muere" –sobre todo muere–,[55] Unamuno se lanza a criticar el esencialismo del pasado y a renunciar al idealismo que simboliza la filosofía de Descartes. "Pienso luego soy" (escribe Unamuno), no puede querer decir sino "pienso, luego soy pensante"; ese ser que soy, que se deriva del pienso, no es más que un conocer; ese ser es conocimiento, mas no vida.[56] A este hombre desvitalizado, ideal y, por lo tanto irreal, que propone Descartes, contrapone Unamuno el hombre vivo cuando dice: "Lo primitivo no es que pienso, sino que vivo [...] La verdad es *sum ergo cogito*, soy luego pienso, aunque no todo lo que es piense."[57] Consistimos en existir. Pero esta existencia nuestra, pasajera, móvil, temporal, nos ofrece todo lo contrario de seguridades: nos ofrece agonía, lucha, perpetuo estado de contradicción. Y esta contradicción la traduce apasionadamente Unamuno cuando se nos afirma como hombre religioso en duda constante de su propia religiosidad y, más precisamente, cuando afirma que el apetito esencial de todos los hombres es el "hambre de inmortalidad". La pregunta central de la filosofía no es ya, para Unamuno, el antiguo por qué. No lo es, por lo menos, principalmente. La pregunta de toda filosofía es y debe ser: ¿para qué? El filósofo es el que se preocupa, como se preocupan todos los hombres, por su destino. Ante el hecho humano inevitable de la muerte, la única

[55] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, p. 7.

[56] *Ibid.*, p. 35.

[57] *Loc. cit.*

afirmación posible es ésta: "Si del todo morimos todos, ¿para qué todo?, ¿para qué?"[58] Es esta pregunta real la que han querido escamotear los filósofos. Para Unamuno es la única pregunta válida. ¿Cómo concebir nuestro destino? Unamuno afirma reiteradamente que la única solución a la pregunta es la creencia en la inmortalidad personal del alma humana, la inmortalidad de este ser encarnado, este hombre de carne y hueso. Unamuno mismo, sujeto y objeto de la filosofía. Y aquí es cuando viene a introducirse el gran problema. La inmortalidad del alma no puede ser probada por la razón, esta razón que es tan sólo un producto social. Así "la fe en la inmortalidad es irracional. Y, sin embargo, fe, vida y razón se necesitan mutuamente".[59] He ahí el conflicto. La fe, que necesitaría de la razón, no puede encontrar en la razón el menor apoyo, porque la fe "no puede formularse en proposiciones racionalmente discutibles, pero se nos plantea, como se plantea el hambre".[60] Al dudar contrapone Unamuno el "querer creer". Pero el mero hecho de que quiera creer en la inmortalidad del alma y en la existencia de Dios no prueba que existan ni la inmortalidad ni la divinidad. Quebrado en el centro de sí mismo con una fe que la razón no prueba y que incluso desaprueba y una fe que no puede ni quiere probar, el hombre unamuniano está en perpetuo estado de lucha, en continua agonía. Tal es el sentimiento trágico de la vida que nos deja en suspenso, en "un mar de dudas" como diría Ortega y Gasset. Una vez planteado radicalmente el problema de todos los hombres, no cabe sino un solo imperativo vital. Conduzcámonos como si la inmortalidad nos fuera reservada. Así puede decir Unamuno: "Hagamos que la nada, si es que no está reservada, sea una gran injusticia; peleemos contra el Destino, y aun sin esperanza de victoria; peleemos contra él quijotescamente."[61]

El tema de Unamuno queda planteado. Toda su filosofía, todo su arte literario son una serie de variaciones sobre este tema medular. En su novela *Niebla* proyecta Unamuno su propio conflicto. El personaje por él creado vive confuso ante los problemas de la vida. Al fin de la novela el autor decide matarlo. Imagen de una imagen que es el hombre mismo, el personaje de Unamuno

[58] *Ibid.*, p. 38.
[59] *Ibid.*, p. 37.
[60] *Ibid.*, p. 75.
[61] *Ibid.*, p. 50.

grita contra la muerte. Su grito es inútil y su vida se reduce a la de un "ente de ficción", "realidad de ficción que es ficción de realidad".[62] Como en la vieja comedia española, Unamuno trata de situar al hombre. Pero esta situación queda nuevamente en suspenso cuando no sabemos hasta qué punto somos reales o ficticios, hasta qué punto vivimos nuestra vida o vivimos tan sólo una vida soñada y destinada a la destrucción final. En otra de sus novelas (*San Manuel Bueno, mártir*) presenta Unamuno a un cura de pueblo que ha perdido la fe. Y, sin embargo, este hombre se santifica porque a pesar de que no cree hace todo lo posible para que crean los demás. ¿Entes ficticios? ¿Entes reales? Los hombres, perdidos en esta vida, no podrán nunca dejar de plantearse el problema de su muerte. No podrán tampoco darle una final solución.

Cabría contraponer a este Unamuno, como lo ha hecho con éxito Carlos Blanco, "otro Unamuno", el Unamuno que busca la paz, el Unamuno que afirma que debajo del movimiento está lo inmóvil, que más allá de este hecho histórico que es la vida está la intrahistoria, la trama interior y perdurable de la historia. Es indudable que existe un aspecto de la vida y la obra de Unamuno que nos revela al hombre sereno, el hombre que encuentra la paz en esta vida. Pero aun cuando este aspecto del espíritu de Unamuno sea tan real como lo es el Unamuno trágico y desesperado, queda, subrayando su vida, su tragedia. Más allá del Unamuno que anhela agónicamente inmortalidad, más allá del Unamuno que busca la paz en el remanso de la vida, está el Unamuno en conflicto consigo mismo, el Unamuno en el cual la paz está en guerra con la guerra y la guerra está en lucha con la paz.[63]

[62] Miguel de Unamuno, *Niebla*, Espasa-Calpe, Argentina, Colección Austral, p. 18.
[63] Al pensamiento de Unamuno podría compararse el de Léon Chestov (1866-1938), pensador menos original que Unamuno, pero no menos atormentado por el sentido de la existencia. Chestov resucita el *credo quia absurdum* de Tertuliano, se declara fideísta y niega el valor de la razón. Su obra más personal es *Atenas y Jerusalén*. Tienen especial interés sus estudios: *Dostoievski y Nietzsche* y *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Nicolay Berdiaev (1874-1948), exiliado ruso como Chestov, escribió sus obras fundamentales en Francia: *Cinco meditaciones sobre la existencia, El destino del hombre en el mundo actual, El sentido de la historia*. Berdiaev es mucho más original que Chestov. Su teoría de la persona, de la comunión entre los hombres y de la comunidad espiritual entre el hombre y Dios se contraponen a las formas individualistas, externas materialistas y ateas de nuestro tiempo. La obra de Berdiaev contrapuntea constantemente estos temas de tal modo que sus libros son a la vez una defensa del espíritu cuyas raíces se hallan en Dostoievski y una crítica sistemática a las corrientes modernas que tienden a negar "lo sagrado de la historia". (*El sentido de la historia*, Araluce, Barcelona, 1936, cap. I, p. 16.)

Antonio Machado (1875-1939) no fue nunca propiamente filósofo. Fue uno de los mejores poetas de la España moderna y junto a Juan Ramón Jiménez uno de los iniciadores de la nueva poesía que ha dado vigor de primera clase a la lírica española de este siglo. Pero Antonio Machado, profesor de francés en una ciudad de provincia, fue un gran lector y un hombre de variadas ideas originales. Estas ideas las reunió, en el curso de los años, en una serie de reflexiones y comentarios que puso en boca de un personaje ficticio: *Juan de Mairena*, profesor de gimnasia y, por vocación, profesor de retórica y de sofística.

Una intuición central sirve de guía al pensamiento de Machado: la de la final unidad de poesía y filosofía. "Los grandes poetas son filósofos fracasados –decía–, los grandes filósofos son poetas que creen en la realidad de sus poemas."[64] En esta frase de Juan de Mairena se presenta ya a las claras la actitud determinante de Machado: unir la poesía y la filosofía sin olvidar que, para él, la filosofía no alcanza certidumbres absolutas. Como todo acto humano, el pensamiento filosófico es una creencia y, como creencia, es una creencia que carece de prueba. La ironía constante de sus escritos –una ironía que no encontramos en Unamuno ni en Ortega– obedece a este sentimiento escéptico que subraya toda su obra. ¿Qué entiende Machado por escepticismo? Entiende, en primer lugar, una actitud espiritual. Dice Juan de Mairena: "Se inventarán nuevos sistemas filosóficos que vendrán, sobre todo, de Alemania, contra nosotros, los escépticos, filósofos propiamente dichos."[65] El escéptico descree de los sistemas, de las verdades absolutas. Es el hombre que está en guardia, que tiene el espíritu despierto y que, al no someterse a ningún dogma, es capaz de poner en duda la verdad de las palabras que se le dicen. Pero este escepticismo del entendimiento obedece a un hecho más importante por ser más vital. No es que seamos escépticos por razones lógicas. Lo somos por razones vitales. "La inseguridad, la incertidumbre, la desconfianza, son acaso nuestras únicas verdades. Hay que aferrarse a ellas."[66] Esta simple constatación de hecho no lleva a Machado al pesimismo. Tanto el optimismo excesivo como el pesimismo radical son actitudes antihumanas, dice Juan

[64] Antonio Machado, *Obras completas*, Séneca, México, 1940, p. 554.
[65] *Ibid.*, p. 530.
[66] *Ibid.*, p. 687.

de Mairena. Por ello Machado admira a los que saben escuchar, a los que son capaces de actitudes tolerantes, a los enemigos de la rigidez, a los que participan "de un optimismo con sentido común".[67] Tolerancia: mezcla de orgullo y modestia, de seguridad en los valores humanos y de duda existencial, de seriedad y de ironía. Tales son los términos que parecen precisar la figura de Machado.

Esta actitud necesita de una metafísica, es decir, en términos de Machado, de una poética, que no puede dejar de anclar en el hecho fundamental humano: la temporalidad. En términos técnicos, que nos recuerdan a Unamuno: "*Cogito ergo sum*, decía Descartes. Vosotros decid: 'Existo, luego soy', por muy gedeónica que os parezca la sentencia. Y si dudáis de nuestro propio existir, apagad e idos."[68] Así la inseguridad humana, en cuanto tiene de vital, debe referirse a la temporalidad, a esta nuestra espera que siempre será espera de esperar. El hombre es, en efecto, "el animal que mide su tiempo".[69] El carácter negativo del tiempo –con su constante amenaza de muerte– lo imagina en estos términos Juan de Mairena: el "Infierno" es "la espeluznante mansión del tiempo en cuyo círculo mágico está Satanás dando cuerda a un reloj gigantesco por su propia mano".[70] A pesar de este oscuro destino, la vida humana no es en sí negativa. La vida está hecha de contradicciones, que la razón pretende olvidar y eliminar, pero que no dejan de subsistir. "Todo el trabajo de la razón humana –dice Machado– tiende a la eliminación del segundo término. *Lo otro no existe*: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad igual realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser absoluto y necesariamente, *uno y lo mismo*. Pero *lo otro* no se deja eliminar, subsiste, persiste."[71] ¿En qué consiste esta otredad? Puede encontrar sus raíces en el amor. El hombre quiere ser otro. Por ello, y a modo de metáfora, descree Machado del hermafroditismo. En el amor –razón de la vida– es precisamente la alteridad lo que nos falta, es "la esencia *hermes*, con la carencia consciente de la *aphrodite*, o viceversa, es la alternada serie de dos esencias, en cada una de las cuales lo esencial es

[67] *Ibid.*, p. 503.
[68] *Ibid.*, p. 666.
[69] *Ibid.*, p. 478.
[70] *Ibid.*, p. 453.
[71] *Ibid.*, p. 663.

siempre la nostalgia de la otra".[72] Tal vez sea una carencia de tipo semejante (aunque la idea no es siempre consistente en Machado) lo que significa la divinidad. Dios es concebido por Mairena como la *alteridad trascendente*. Pero la verdadera religión, lejos de toda teología dogmática, es para Machado, como para Unamuno, cosa del corazón, "porque es allí, en el corazón del hombre, donde se toca y se padece la otredad divina, donde Dios se revela al descubrirse, simplemente al mirarnos como un tú de todo objeto de comunión amorosa, que de ninguna manera puede ser un *alter ego* [...] sino un *tú* que es *Él*".[73] La relación con Dios sería así una relación interpersonal, semejante a la que intuían los místicos españoles, capaces de fundirse con Dios sin querer confundirse y conservando siempre la identidad personal. Identidad personal: tal es la esencia del optimismo con sentido común que pedía Machado. El hombre que trata de abstraerse de la vida es un Don Nadie, personificación dramática y caricaturesca que Machado hace de la nada. El hombre que vive es la persona viva que sabe que la moral debe basarse en igualdad de respeto, en un "*Nadie es más que nadie* como se dice por tierras de Castilla";[74] el que como Mairena-Machado, no halla "manera de sumar individuos", el que afirma que "no hay más sabiduría que la propia".[75] Individualismo, el de Machado, de signo contrario al de Unamuno: hecho de tolerancia, respecto a la persona humana y a sus creencias de sabiduría que es comprensión y paz.

Karl Jaspers

Karl Jaspers (1883-1969), que empezó su carrera como psiquiatra, fue uno de los seguidores más cercanos del pensamiento de Kierkegaard. Entre sus libros mencionemos la excelente y clarísima *Introducción a la filosofía* y sus dos libros capitales en dos zonas de la investigación filosófica: *Razón y existencia* y *El futuro de la humanidad*.

[72] *Ibid.*, p. 618.
[73] *Ibid.*, p. 472.
[74] *Ibid.*, p. 618.
[75] *Ibid.*, p. 472.

Las ideas centrales del pensamiento de Jaspers son las de trascendencia, de comunicación y de la inefabilidad conceptual del yo y de Dios. El hombre busca constantemente la trascendencia, busca su razón de ser en el ser. Pero las pruebas racionales de la existencia del ser son pobres e insuficientes. Lo que nos rodea, lo que Jaspers llama lo *envolvente* –el mundo, el alma, Dios– escapa siempre a nuestras determinaciones lógicas y racionales. La metafísica es un constante "naufragio". Quiere probarse mediante ella la existencia del mundo y la razón no alcanza a dar una prueba suficiente; quiere probarse la sustancia del alma y se naufraga en el intento; quiérese probar la existencia de Dios y nuevamente naufraga quien intenta la prueba. Esto no significa que alma, mundo y Dios no existan. Significa, más bien, que no puede darse de ellos una prueba directa y que nuestro conocimiento debe ser indirecto. El pensamiento conceptual es objetivo. Su papel en la filosofía de Jaspers es el de limitar el reino de lo objetivo para que quede al desnudo y se revele lo que está más allá de la objetividad y de la razón; es decir, para que se revele, en su totalidad, lo *envolvente*. Por esto escribe Jaspers que un Dios probado no es Dios, porque "sería tan sólo una cosa en el mundo". El hombre, más allá de las determinaciones conceptuales, es igualmente inefable o indecible y sólo puede comprenderse, más allá de la objetividad, como libertad que escapa de todo conocimiento, pero que no es por ello menos real. Así, Dios o la libertad del alma humana no pueden probarse: se *dan* y se dan tan sólo una vez que hemos eliminado la costra intelectual de nuestro conocimiento. El hombre naufraga en su intento objetivo de trascendencia para encontrarse y encontrar a Dios en una comunicación inmediata. Esta comunicación es la que hace que sea verdaderamente yo mismo dentro de un *envolvente* que no se demuestra, pero que se revela. Todo intento por precisar lógicamente el ser resulta un fracaso, porque nuestras palabras se quedan cortas ante la presencia real e inefable del ser.

Estas ideas, que llevan al extremo la noción kierkegaardiana del salto mortal del hombre, paso de su realidad infinita al infinito, recuerda la vía negativa de los escolásticos. Para santo Tomás una de las formas de conocer a Dios es la negación de todos los atributos negativos. Tal sería en Jaspers la negación de los objetos racionales para abrirnos el camino de la trascendencia. A diferencia de santo Tomás, sin embargo, no existe en Jaspers una

vía atributiva o positiva que en la filosofía tomista permite conocer a Dios por la vía de la razón. Nos quedamos ante un absoluto que no se define, ante un Dios que no se conoce, ante un ser que no podemos entender.

Gabriel Marcel: problema y misterio

Gabriel Marcel (1889-1973) fue el primer existencialista francés. Ateo primero y convertido después al catolicismo, Marcel ha descrito sus descubrimientos filosóficos, que son también sus descubrimientos vitales en el *Diario metafísico*. Escribió, como antes Unamuno y más tarde Sartre, obras teatrales donde se presentan sus ideas filosóficas. Además del *Diario* son importantes *Ser y tener* y las *Aproximaciones al misterio ontológico*.

Como la mayoría de los existencialistas, Marcel percibe que nuestro mundo es un mundo "roto", un mundo en trance de crisis. Esta situación de ruptura dentro del hombre moderno y de este mundo moderno sólo puede afrontarse si vemos el mundo como misterio y no como problema. Un problema puede resolverse siempre mediante la razón; un misterio se da, sin resolverse, se nos ofrece en lo que hay en nosotros de más hondo y es el sentido verdadero del hombre y de su mundo.

Entre los datos que se me dan y se presentan a la intuición, el primero es el de *mi* cuerpo, mi cuerpo no como un dato del mundo exterior sino como pertenencia, como lo que *tengo*. Si considero mi cuerpo objetivamente –desde el punto de vista de las ciencias biológicas, por ejemplo– deja de ser mi cuerpo para convertirse en un objeto. Tan sólo cuando intuitivamente, vitalmente lo experimento, el cuerpo es verdaderamente mi cuerpo. Su naturaleza íntima es un misterio. Para Marcel, son tres los datos inmediatos de mi existencia subjetiva como persona: la existencia: la conciencia de sí como existente; la conciencia de sí como ligada a un cuerpo. La relación alma-cuerpo no puede ser analizada sin que el alma y el cuerpo se conviertan en objetos, en cosas y pierdan su realidad íntima. Así, la relación del cuerpo al alma y del alma al cuerpo no es un problema; es, propiamente hablando, el misterio mismo de la encarnación en cuya esencia solamente podemos penetrar por un acto de fe. De igual naturaleza es mi relación con

el mundo exterior. Las ciencias dan la superficie del mundo. Pero mi participación en el mundo, que nace de mi ser corporal, es el de una incorporación misteriosa en el universo.

Existir es, para Marcel, participar y solamente existo en cuanto participo en el misterio del ser, en el misterio ontológico. Y el hombre, abierto al misterio, rodeado de misterio, tiene abierto un solo camino: el de la esperanza que conduce a la fe. La participación en el misterio ontológico es más claramente participación en el misterio que es Dios. En el fondo de nuestra alma vive una suerte de prueba de la existencia de Dios por la aspiración que en ella encontramos hacia la divinidad. La estructura misteriosa y esperanzada de nuestra naturaleza implica, por sí misma, la existencia de Dios.

Heidegger y el ser del hombre

Cuando Sartre, en *El existencialismo es un humanismo*, afirmó que existía un existencialismo ateo del cual eran representantes Heidegger y el mismo, Heidegger protestó contra tal afirmación. Admitimos que Heidegger no es ateo, pero en sus escritos no aparece muestra alguna de que Heidegger sea, en ningún sentido, creyente. La filosofía que nos ofrece Heidegger ni prueba ni desaprueba la existencia de Dios. Ante la existencia de Dios, su actitud parece ser, por lo menos de ignorancia, es decir, una actitud agnóstica. Algo semejante sucede con la ontología de Heidegger. Esta ontología, como toda ontología, pretende describir el ser en sí, el ser en cuanto ser. De hecho se refiere a una de las regiones que Husserl llamó *regiones ontológicas*. En el caso de Heidegger esta región del ser es la región de la existencia humana.[76]

[76] Verdad es que se ha querido ver en los últimos escritos de Heidegger una aproximación a la ontología pura. En su estudio sobre la frase de Nietzsche: "Dios ha muerto" (*Sendas perdidas*, trad. de José Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1960), escribe: "Todo pensar metafísico es ontología o no es nada". Añade después que su propio pensamiento es propedéutico, preparatorio para una teoría del ser, pero escribe también que cada pensador debe recorrer este camino a su manera a sabiendas de que este camino "jamás le pertenecerá". El hecho mismo de que Heidegger haya escrito solamente la primera parte de su obra principal (*El ser y el tiempo*) indica que no existe, verdaderamente, una segunda parte. Considerando lo escrito por Heidegger hasta 1964, parece justo pensar que su filosofía es solamente una filosofía del ser del hombre y que, además, esta filosofía no sólo no tiene sino que no puede tener una segunda parte que, más allá del ser del hombre, alcance al ser.

La filosofía de Heidegger aparece, principalmente, en tres libros: *El ser y el tiempo* (1927). *Kant y el problema de la metafísica* (1929). *La esencia del fundamento* (1929). Ninguno de ellos es recomendable para el lector que se inicia en la obra de Heidegger, de suyo difícil, en el original y en todas las traducciones. Para esta iniciación son mucho más útiles *¿Qué es metafísica?* (1929). *Hölderlin y la esencia de la poesía* y. entre las obras más recientes, *Introducción a la metafísica* (1936) y *Sendas perdidas* (en alemán *Holzwege*; esto es. caminos del bosque). Para entender, siquiera en sus aspectos sobresalientes, el pensamiento de Heidegger es necesario empezar por algunas consideraciones metodológicas.[77]

El método fenomenológico

Heidegger, discípulo de Husserl, emplea como su maestro el método fenomenológico. El propio Heidegger define la fenomenología en estos términos: "El título 'fenomenología' expresa una máxima que puede formularse así: ¡a las cosas mismas! Frente a todas las construcciones en el aire. frente a todos los descubrimientos casuales, frente a la adaptación de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de las generaciones como 'problemas'."[78] Hasta aquí el método heideggeriano parece ser

[77] La difusión de la obra de Heidegger en lengua española ha sido amplísima, debido principalmente al esfuerzo por darla a conocer que con tenacidad y rigor realizó José Gaos en la Universidad Nacional Autónoma de México desde 1938. A Gaos se debe la primera traducción en cualquier lengua de *El ser y el tiempo* (Fondo de Cultura Económica, México, 1951; 2a. edición, 1962). Existen además las siguientes traducciones en español: *Kant y el problema de la metafísica* (trad. de Gred I. Roth y Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, México, 1942); *¿Qué es metafísica?* (existen dos traducciones, la de Xavier Zubiri, Cruz y Raya, Madrid, 1931 y la de Raimundo Lida, *Sur*, núm. 5. Buenos Aires): *Esencia del fundamento* (hay también dos traducciones, la de A. Goller de Walther en *Sustancia*, Tucumán. 1940 y la de J. D. García Bacca, México 1944); *Hölderlin y la esencia de la poesía* (trad. de J. D. García Bacca. México, 1944); *Carta sobre el humanismo* (trad. de A. Wagner de la Reyna. en *Realidad*, 7 y 9. Buenos Aires, 1948); *Introducción a la metafísica* (trad. de Emilio Estiú Nova. Buenos Aires, 1956); *Arte y poesía* (trad. de Samuel Ramos, Fondo de Cultura Económica, México, 1958. Incluye una nueva y excelente traducción de *Hölderlin y la esencia de la poesía*); *Sendas perdidas* (trad. de José Rovira Armengol, Biblioteca Filosófica, Losada, Buenos Aires, 1960).

[78] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, p. 32.

idéntico al de Husserl. Sin embargo Heidegger se aparta profundamente de su maestro con la introducción del concepto de *hermenéutica* en el sentido de *interpretación*. Recordemos que Husserl se limitaba a describir los fenómenos y prever la posible descripción de éstos en las diversas regiones ontológicas. Heidegger no se conforma con describir los fenómenos sino que trata, también, de interpretar las *condiciones de posibilidad* de los fenómenos. Esta tentativa consiste en alterar profundamente el método husserliano puesto que buscar la descripción de las condiciones de posibilidad es buscar ya el porqué de los fenómenos y entrar de lleno en el campo de la metafísica y, más especialmente, en el campo de la ontología o teoría del ser en cuanto ser. A diferencia nuevamente de Husserl, Heidegger no pretende tan sólo referirse a *una* región del ser sino, plenamente, al problema del ser. Hay en él, como hace notar Copleston, la pretensión de ser el Aristóteles de los tiempos modernos.

Tal es, en suma, la intención de Heidegger. Su intención está bastante alejada de la realidad de su propia filosofía. Y es que la filosofía de Heidegger, que se plantea a sí misma como filosofía del ser, se reduce a la filosofía de *un ser*. La región ontológica que preocupa a Heidegger es la de la existencia humana, del ser humano que llama Heidegger el *Dasein* (el ser-ahí, el hombre). Por ello es justificable que Heidegger anuncie en casi todos sus libros principales que su filosofía es una *propedéutica*, una preparación introductoria para una futura teoría del ser. Y el único ser que puede plantear el problema del ser es el hombre a quien se plantea, primeramente y principalmente, el problema *de su propio ser*.

Cuando preguntamos. ¿qué es el ser?, somos nosotros. los seres humanos los que hacemos la pregunta. Parece justificado que empecemos un estudio ontológico mediante el estudio de este ser que se pregunta acerca del ser. No es Heidegger el primero que trata de analizar el ser absoluto a partir del ser humano. Sócrates y Platón y más tarde san Agustín. empezaban sus preguntas metafísicas con la pregunta acerca del sentido de la vida humana. Más radicalmente que ellos, Descartes partía del *cogito*. del yo, para llegar a establecer el ser de Dios. En este punto es donde Heidegger difiere de toda la tradición metafísica que podríamos simbolizar en Descartes. En efecto, si como Descartes. Heidegger parte del ser humano, a diferencia de él se *queda* en el ser huma-

no. La ontología de Heidegger, a pesar de sus repetidos anuncios de una teoría del ser absoluto, se limita a sí misma a ser una teoría de un ser: el existente, el *ser-ahí*.

Ahora bien, si el ser humano, en general, se define como ser-ahí, cabe preguntarse, con más precisión, en qué consiste la forma de ser del ser-ahí. Consiste, como veremos, en un ser que vive en la angustia y en la nada, en un ser que está en el mundo, en un ser que está en el tiempo y en un ser que es para la muerte, un ser para quien es inevitable el morir.

La angustia y la nada

Heidegger trata el concepto de la angustia siguiendo una línea que claramente procede de Kierkegaard aunque llegue a conclusiones no sólo distintas sino opuestas a las de Kierkegaard. Tratemos, primero, de formular algunas preguntas lógicas sobre la nada. Pronto veremos que estas preguntas son de por sí imposibles porque son contradictorias. Si nuestra pregunta es: ¿qué que es la nada?, los términos y el verbo ser chocan en una contradicción inconciliable. No obstante, la nada está presente. Si nos encontramos en un grupo de hombres de ciencia y preguntamos a un biólogo, por ejemplo, de qué se ocupa aparte de la biología, podrá contestar que fuera de la biología no se ocupa, científicamente, *de nada*; si inquirimos y preguntamos a un físico qué hace fuera del campo de la física nos dirá, en cuanto físico, que no hace *nada* más que física. Si en la vida cotidiana preguntamos a una persona qué le sucede, podrá contestar que no le sucede *nada*. ¿Qué sentido tendrá esta palabra que se filtra constantemente en nuestras conversaciones? Ya hemos visto que no podemos preguntar lógicamente qué es la nada. Podemos, sin embargo, prescindir de la lógica y preguntarnos qué sucede con la nada, qué sentido tiene la nada. Para determinar el sentido de la nada tendremos que recurrir, desde este momento, a una experiencia, a una vivencia que Heidegger considera privilegiada. Tal es la experiencia de la angustia.

Como Kierkegaard, pero sin intención religiosa, Heidegger distingue la nada del miedo. El miedo se ofrece siempre que haya un objeto que nos asusta. La angustia es indiferenciada, y cuando nos angustiamos nos angustiamos ante nada, ante la nada misma.

No debe confundirse esta angustia con la ansiedad más o menos patológica. La ansiedad es para Heidegger, una forma del miedo. La angustia es una experiencia privilegiada que nos revela que la nada tiene un sentido y, en alguna forma, está presente.[79]

Hasta aquí la respuesta de Heidegger ha sido dramática y no lógica, emocional y no intelectual, intuitiva y no conceptual. ¿Qué significa de hecho esta nada? Significa que el hombre lleva la nada en sí, que el hombre es, desde su nacimiento, un ser hecho de advenir y que este advenir conduce necesariamente a la muerte. Ante este hecho inevitable, la mayor parte de las veces huimos y nos escondemos en la anonimidad. En nuestra vida cotidiana tendemos a ser *uno* de tantos y no nosotros mismos. Sabemos que la gente se muere, que uno se muere, pero no pensamos en *nuestra* muerte real e inevitable. En esta vida cotidiana y anónima, tendemos a dejar de pensar y de hablar de veras y entramos en el dominio de las habladurías. Estamos, cuando somos *uno* de tantos, en el reino de la irresponsabilidad. Uno habla de la muerte de otro, pero no piensa, como ser auténtico, que él se muere y que de hecho, para él el único que se muere es él mismo. La experiencia de la muerte, que solamente puedo tener yo mismo en relación a mí mismo, entra en el campo de lo que se olvida, de lo que uno olvida y no de puro sabido sino más bien de puro huido. Vivir en la esfera del *uno* es vivir inauténticamente; vivir en la esfera de la existencia propia que se sabe mortal es vivir auténticamente. Aunque Heidegger hace análisis muy detallados y precisos de la existencia cotidiana, inauténtica y anónima, es más importante recordar los análisis de la existencia auténtica.

El hombre es definido por Heidegger como un *ser-en-el-mundo*. No se piense que los guiones que unen a estas palabras son aquí casuales y caprichosos. Lo que Heidegger quiere indicar mediante ellos es que el ser en el mundo es constitutivo del hombre, es un verdadero ser. De ahí que en la filosofía de Heidegger sean prácticamente inconcebibles la trascendencia y la inmortalidad. La existencia humana es existencia del hombre aquí, en esta tierra a la cual el hombre está adherido.

Si el ser-en-el-mundo se presenta como unidad, cabe distinguir en ella tres elementos: el "ser", el "en" y el "mundo". Estas

[79] *Vid.* Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*

tres palabras nos llevan a tres preguntas: ¿cuál es y cómo es el *ser* que es en el mundo?; ¿cómo está este ser *en* el mundo?, ¿cuál es este *mundo*? Para mayor facilidad seguiremos el orden inverso y empezaremos por considerar el sentido del mundo.[80]

El mundo

La palabra "mundo" puede emplearse en diversos sentidos. En el sentido religioso tradicional, el mundo es uno de los símbolos del pecado; para un físico el mundo es el universo; para un naturalista es el medio en que evoluciona la vida; para Heidegger el mundo tiene dos aspectos. El primero es el de un mundo físico que está frente a nosotros. Este mundo que nos rodea no ese mundo que principalmente interesa al hombre. Influido por el pragmatismo, Heidegger piensa que el mundo es el mundo que el hombre hace. Por ello nos dice que el mundo es lo que *está a la mano*, lo que podemos transformar mediante nuestras técnicas y nuestras ciencias. El mundo es el mundo de los instrumentos o, si se prefiere, de los "útiles". "El *útil* es en todo caso a la mano."[81] Este mundo instrumental, creado por el hombre, es también un mundo de referencia, en el cual un instrumento nos remite a otro y un espacio nos refiere a otro espacio. Pero el espacio de este mundo no es el espacio puro de los físicos o de los matemáticos: es el espacio que vive el hombre porque el hombre mismo es espacio. Hecho por el hombre que es ser espacial –es decir, corporal– el mundo es una suerte de prolongación de la cura –de la ocupación o, como diría Ortega, del "quehacer"– del hombre. Lo cual no quiere decir que el hombre cree el mundo, sino más bien que, al intervenir en el mundo del cual es parte, lo transforma y lo utiliza. Concreto, este mundo está hecho de instrumentos, distancias, lejanías, presencias. Es el mundo que vivimos porque es el mundo que transformamos al vivirlo. El espacio concreto del mundo que vivimos es el espacio que espacializamos.

[80] Heidegger no se ocupa realmente de la existencia de *ése* o *aquel* hombre, sino del hombre en general, del ser, en general, del *ser-ahí*.
[81] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 85.

El "en"

¿Cómo estamos en el mundo? ¿Qué significa esta *inherencia* en el mundo? Heidegger afirma que, en primer lugar estamos en el mundo, como *caídos* –o, como traduce José Gaos, en "estado de-yecto"–. Claro es que podemos estar en el mundo bajo la forma del uno, de la anonimidad. Pero cuando estamos anónimamente en el mundo nos distraemos del mundo. Nuestra forma radical del *estar* en el mundo, es la caída, palabra a la cual Heidegger no quiere dar un sentido religioso sino un sentido puramente descriptivo de situación. Nos *encontramos* en el mundo sin saber de hecho cuál es nuestro origen y a sabiendas de que nuestro destino es la muerte. La forma auténtica de estar "en" es, por una parte, este encontrarse mismo y, por otra, el actuar sobre el mundo de los útiles en esta actitud, no en la del uno.

Pero el estar *en* implica también el estar *con*. Esta preposición indica en Heidegger la presencia de los otros hombres, la compañía –buena, mala o indiferente– de los otros. Y este encontrarnos con los demás nos remite a nuestro propio ser: el ser de quien es en el mundo y está en el mundo con los demás.

El "ser"

De cuanto se ha dicho debe resultar claro que el ser que está en el mundo es el *ser-ahí*. ¿Cuál es el ser de este ser-ahí?

Si prescindimos de las palabras excesivamente técnicas, veremos que el ser del hombre está tejido en la madeja del tiempo. Pero hay tiempos y tiempos. El tiempo puede ser, en Heidegger, como en Bergson o en san Agustín, un tiempo externo, el tiempo de las cosas, o puede ser más auténticamente un tiempo humano. Podemos reservar las palabras pasado, presente y futuro para el tiempo de las cosas, para el tiempo exterior que, en el fondo, nos es indiferente. ¿Qué palabras adjudicar al tiempo que vivimos auténticamente, a nuestro tiempo personal? Nuestro pasado propio y auténtico será el *sido* o lo que para mí he sido: nuestro presente auténtico el *presentar*, o el estar viendo ahora un mundo, unas personas y un yo auténtico: el futuro será un *advenir*, un *correr al encuentro*. De estos tres momentos de mi tiempo

el que tiene una primacía clara es el advenir. Lo que ha sido, es irrepetible y, por lo tanto, carece de sentido y dirección; lo que se me presenta está constantemente en trance de haber sido; sólo el futuro es todavía *posible*. El hombre se define, auténticamente, por *su* futuro, es decir, por el *advenir* al encuentro del cual corre constantemente. De ahí que el hombre sea un ser posible y, al mismo tiempo, un ser que deja de ser, un ser que se anula o se nadifica. Por esto puede escribir Heidegger que la muerte es mi última posibilidad. Adquieren ahora pleno sentido las experiencias de la nada y de la angustia. La nada es mi nada; el hecho de que, desde que nazco, empiezo a morir y me dirijo constantemente al encuentro de esta nada, es la revelación, en un estado de espíritu privilegiado, de mi existencia auténtica. Y esta existencia auténtica es la existencia del hombre consciente de que, desde su nacimiento, es ya bastante viejo para morir.

Los poetas

Frente a esta muerte inevitable que llevamos en nosotros desde el momento del nacer y por el hecho mismo de haber nacido, Heidegger adopta una actitud estoica. Debemos esperar la muerte, sabernos destinados a ella y aceptarla con una conciencia clara. En este sentido, la filosofía de Heidegger, que a nuestro modo de ver no da la menor base para una moral, viene a repercutirnos viejos temas estoicos. Heidegger, en la enorme complejidad de sus escritos, viene a decir algo de lo que ya nos decía Quevedo. ¿Qué soy?: "presentes sucesiones de difunto". Pero Quevedo, que se sabía "polvo", se sabía también "polvo enamorado". Por pesimista que fuera la actitud de Quevedo ante la vida, sabía que la vida tiene un sentido en la salvación eterna del alma. Como Quevedo es Heidegger pesimista. Pero lo es mucho más que Quevedo. Su pesimismo es el del nihilista, del que sabe, etimológicamente, que el hombre es *nihil*, nada.

En *Hölderlin y la esencia de la poesía* y en *El origen de la obra de arte* –ambos libros bellamente escritos, breves y legibles– Heidegger parece poner toda su confianza en los poetas. Los poetas son los que establecen un mundo y lo fundan y le dan

sentido. La poesía es la que nos revela el ser. ¿Cuál es este ser? A menos que el lenguaje de Heidegger se haga menos misterioso y más preciso, debemos pensar que el ser de los poetas o bien es una intuición adherida al sistema de Heidegger o, lo que es más probable, más bien una nueva revelación del mismo ser del hombre que se daba en *El ser y el tiempo*. Y esta revelación viene a decirnos nuevamente, que nuestro ser es precisamente "sucesiones de difunto". El otro ser –Dios, la trascendencia, la vida eterna– sigue siendo realidad "sin fondo".[82] Y Heidegger el más extremado nihilista de nuestro tiempo.

Sartre: ateísmo y libertad

Jean-Paul Sartre (1905-1980) ha sido probablemente el filósofo de mayor influencia después de la segunda posguerra mundial. Su obra es vastísima, su inteligencia penetrante, una inteligencia que a veces recuerda el pesimismo de los moralistas franceses del siglo XVII, otras, las facultades de divulgador que en su tiempo tuvo Voltaire, otras, en fin, el talento del escritor y del filósofo original.

La obra de Sartre debe dividirse en varios campos que son otros tantos radios de acción mediante los cuales propaga sus ideas: Sartre cuentista y novelista, autor de los cuentos de *El muro*, de las novelas *La náusea* y los tres tomos de *Los caminos de la libertad*; Sartre dramaturgo, autor de *Las moscas, A puerta cerrada* y, en últimas fechas, de *El diablo y el buen Dios* y *Los secuestrados de Altona*; Sartre ensayista brillantísimo en los tres tomos de *Situaciones*, en su análisis existencial de la obra de Baudelaire y de Jean Genet (*Saint Genet, comédien et martyre*); Sartre autor de estudios sobre la vida social de nuestro tiempo en las *Conversaciones sobre la política* –conversaciones con David Rousset y Gérard Rosenthal– y, más y mejor, en *Reflexiones sobre la cuestión judía*.

Ninguna de las obras citadas hasta aquí es propiamente una obra filosófica. Sartre ha escrito solamente tres obras filosóficas de gran envergadura: *Lo imaginario* (1940), *El ser y la nada* (1943)

[82] Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, 4.

y la *Crítica de la razón dialéctica* (1960).[83] La primera de ellas lo muestra como uno de los principales fenomenólogos en los precisos análisis de la imaginación que, más tarde, se reflejan en las obras de crítica literaria:[84] *El ser y la nada* es, hasta ahora, su libro teórico principal; la *Crítica de la razón dialéctica* muestra la nueva y más reciente inclinación de Sartre hacia una interpretación revisionista del marxismo.

Tal variedad de obra manifiesta también variedad de pensamientos y es posible, por lo menos, distinguir tres tendencias preponderantes, y no siempre integradas entre sí, en la filosofía de Sartre. Por una parte está el Sartre que ha recibido una fuerte influencia de Heidegger, especialmente en las obras teatrales y en el concepto de la "náusea" semejante al heideggeriano de angustia: por otra el Sartre de *El ser y la nada*, existencialista ateo de la libertad; finalmente, el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*, cercano al marxismo. En estas páginas nos atendremos a los últimos aspectos de la filosofía sartreana.[85]

En-sí y para-sí

Desde el principio de *El ser y la nada*, libro mucho más claro y más definido en su orientación que *El ser y el tiempo* de Heidegger, sabemos que Sartre inicia sus reflexiones a partir de lo que llama el *cogito pre-reflexivo*. La influencia de Descartes está claramente presente en estos inicios de la filosofía de Sartre. Pero, entre el *cogito* cartesiano y el *cogito* o la conciencia sartreana hay capitalísimas diferencias. La primera de ellas está ya en el término *pre-reflexivo*. En el *cogito* sartreano, su idea de la conciencia no se

[83] Completan esta trilogía *La imaginación* (1938), *Esbozo para una teoría de las emociones* (1939) y *El existencialismo es un humanismo* (1946), presentación fácil, clara y algo superficial de las ideas de Sartre.

[84] Al hacer de la imaginación una forma degradada del pensamiento Sartre incurre, necesariamente, en una desvalorización del lenguaje de la poesía –sin especial significado– y hace del lenguaje de la lógica el único lenguaje significativo. Esto le lleva, igualmente, a afirmar que el prosista, más lógico, debe comprometerse. No así el poeta, que puede seguir viviendo en su mundo de imágenes carentes de significado.

[85] Es de mucho interés para entender a Sartre su autobiografía *Les mots* (Las palabras, 1964).

reduce solamente a la conciencia clara sino a la totalidad de la conciencia. Esta conciencia no es, como para Descartes, conciencia contemplativa, sino conciencia activa en el mismo sentido en que lo es la conciencia para Husserl. La conciencia de que habla Sartre es conciencia intencional o, como gusta escribir el propio Sartre, conciencia *de*. No hay conciencia sin objeto, no hay pensamiento, sentimiento o actitud mental alguna que no sea conciencia de algo. Esta conciencia, la conciencia del hombre, de la *realidad humana* es, además, dinámica. Es esta totalidad de la conciencia intencional y dinámica lo que Sartre llama el *para-sí*.

Pero si la conciencia es conciencia de algo, hay que determinar la estructura de este algo.

Escribe Sartre, en un estilo sólo aparentemente difícil: "la conciencia es un ser para el cual en su mismo ser se hace cuestión de un ser en cuanto este ser implica a un ser otro que él mismo".[86] Es decir, la conciencia, al plantearse a sí misma como un problema se encuentra con un ser distinto a ella. Este ser es el que Sartre llama el *en-sí*. El *ser en sí* es el ser de las cosas y el ser en cuanto ser de los clásicos. Sus características son la inmovilidad y la estaticidad. Frente al hombre se da el ser como un bloque: "El ser en-sí no tiene un *dentro* que se opone a un *fuera* [...] El en-sí no tiene secretos; es masivo."[87] Al mundo de las conciencias opone Sartre el mundo de las cosas que se dan siempre como referente de una conciencia intencional, de una conciencia que es conciencia de esto o de aquello.

La misma distinción es la que Sartre traza entre la existencia (sinónimo del *cogito* prerreflexivo o del para-sí) y la esencia (sinónimo de las cosas o del ser en sí). "Hay por lo menos un ser en el cual la existencia precede la esencia, un ser que existe antes de poder definirse por ningún concepto [...] Esto significa que el hombre existe primero [...] y se define después [...] El hombre es primeramente lo que se lanza hacia el futuro. El hombre es primeramente un proyecto que se vive a sí mismo subjetivamente, y no un musgo, una podredumbre o una coliflor."[88]

La primera conclusión que podemos sacar de esta distinción entre el *para-sí* y el *en-sí*, entre la conciencia y el ser, es que

[86] Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, París, p. 29.

[87] *Ibid.*, p. 32.

[88] Jean-Paul Sartre, *L'Existencialisme est un humanisme*, Nagel, París, pp. 21-22.

existe una ruptura profunda que viene a separar al hombre y las esencias. El mundo es el ser puro: la conciencia es el puro fluir, el puro existir en el tiempo. Así, lo que existe no puede llegar a ser; lo que es no puede existir. Y si la nada viene al mundo no puede venir del ser –puesto que el ser es siempre idéntico a sí mismo y excluye la noción misma de la nada–. La nada viene al mundo por el hombre. La nada está instalada en el hombre "como el gusano en la manzana".

Y si el hombre es "un ser por el cual la nada viene a las cosas"[89] es porque el hombre, la realidad humana como la llama Sartre, es temporal. Hecho de tiempo, el hombre deja de ser. Sólo puede ser su pasado bajo la forma del "era". En el pasado se aglomeran todos mis actos *sucedidos* y llegan, se instalan (ya sobrepasados), como una suerte de esencia incambiable. Sólo lo pasado es definible y es, en este sentido, una especie de esencia cuando el pasado ha quedado anegado por el *en-sí*. A diferencia del pasado, el presente es para-sí. En el resbalar del presente –único momento en el cual de verdad estoy viviendo en tránsito– se manifiesta la radical diferencia entre mi forma de existir y el ser del *en-sí* que no puedo ser. En cuanto al futuro, lo que todavía no es, es simplemente mi proyecto. "El hombre es, ante todo, lo que se lanza hacia el porvenir. El hombre es, ante todo, un proyecto que se vive subjetivamente [...] el hombre es lo que habrá proyectado ser."[90]

La semejanza entre este tipo de temporalismo y el de Heidegger es solamente aparente. Se ha señalado que dos diferencias básicas separan a los dos filósofos. La primera de ellas es que, para Heidegger, el fin del futuro, la muerte, es la última posibilidad de este ser posible que es el hombre. Para Sartre la muerte es la radical imposibilidad. "La muerte es un hecho puro como el nacimiento; viene a nosotros desde fuera y nos transforma por fuera."[91] De esta negación de la muerte como posibilidad de la vida deriva Sartre una segunda consecuencia que señala su ruptura con Heidegger. De los tres momentos del tiempo, el advenir era el que contaba principalmente en la filosofía heideggeriana.

[89] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, p. 59.
[90] Jean-Paul Sartre, *L'Existencialisme est un humanisme*, pp. 23-24.
[91] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, p. 630.

Para Sartre, y si bien en rigor no puede decirse nunca que el hombre *es*, el momento que verdaderamente cuenta es el momento en el cual vivimos, el presente. De ahí que la filosofía sartreana quiera ser una filosofía de la acción, de la libertad y de la responsabilidad.

Acción, libertad, responsabilidad

El hombre, este sujeto existente que hemos descrito, vive con los otros hombres. Ello no quiere decir que conozcamos totalmente a los otros. Si los conociéramos con plena claridad se transformarían en objetos, en cosas o en figuras matemáticas. Los demás se me dan, sin claridad, sin evidencia, como una trascendencia que no soy yo. Es necesario, sin embargo, afirmar la existencia de los demás para mejor precisar el sentido de la libertad.[92]

Sartre considera que su filosofía, a diferencia del existencialismo de Heidegger, es optimista. Su optimismo procede de que piensa que el hombre es totalmente libre. ¿Cómo mostrar esta libertad? La libertad humana se establece por tres razones distintas y complementarias. El hombre es libre, en primer lugar, porque no está determinado por el pasado. Si el pasado ya no es, si el pasado es lo sobrepasado, no puede determinar mi presente. El hombre es libre, en segundo lugar, porque es *existente*. Con ello Sartre quiere decir que el hombre no tiene ninguna naturaleza, ninguna esencia predeterminada y que, por lo tanto, es un ser que se elige a sí mismo: el hombre es lo que él mismo se hace. El hombre es por fin libre porque Dios no existe.[93]

[92] Imposibles de reproducir en este breve análisis, los estudios de Sartre sobre la relación entre el "yo" y los "otros" son especialmente interesantes. Así por ejemplo, en la tercera parte del *El ser y la nada* el estudio de la "mirada" como reveladora de los demás y, en la de los demás, reveladora de mí mismo como objeto. En este punto, como en otros, Sartre ha oscilado. Algunas veces, llega a afirmar, como en uno de sus dramas, que el infierno son los otros. La versión más optimista de las relaciones humanas aparece en *El existencialismo es un humanismo*.

[93] En este punto Sartre coincide con la idea antiteísta, muy siglo XIX, según la cual Dios nos limita y nos determina y que, por lo tanto, "si Dios existiera, habría que suprimirlo" (Bakunin).

La idea de Dios es para Sartre una idea contradictoria.[94] Y lo es porque si, como hemos visto, el para-sí, es decir, la conciencia existente, y el en-sí, es decir, el ser, no pueden coincidir nunca, tampoco pueden coincidir en Dios. Al final de *El ser y la nada*, dice Sartre: "Toda realidad humana es una pasión, en cuanto proyecta perderse para guardar el ser y constituir al mismo tiempo el en-sí que escapa a la contingencia por ser su propio fundamento, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, porque el hombre se pierde en cuanto hombre para que nazca Dios. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil."[95]

Supongamos, con Sartre, que el hombre es libre. Si lo es de veras, si es hacedor de su propio ser, es también responsable. Esta responsabilidad no es, por lo demás, una responsabilidad subjetiva. Verdad es que no existen para Sartre valores morales universales, valores que estarían en contradicción con su idea del hombre como proyecto. Lo que Sartre quiere decir al afirmar que somos responsables es que si tomamos una decisión –ser cristianos, ateos o marxistas– consideramos esta decisión como buena y la queremos para todos los demás. Así nuestra vida es un constante compromiso (*engagement*), un constante escoger para nosotros y escoger para los demás lo que hemos escogido como bueno para nosotros.

Muchos críticos habían dicho que Baudelaire no mereció su destino. El libro de Sartre sobre Baudelaire está destinado a mostrar que Baudelaire, hombre libre, mereció precisamente el destino que él mismo se hizo porque lo escogió, porque se comprometió a él y vivió de acuerdo con su propio proyecto.

La moral sartreana es puramente subjetiva. Es bueno lo que yo escojo como bueno. Pero Sartre rechaza la crítica según la cual su idea de la libertad es la misma que la del "acto gratuito" que había

[94] La posición de Sartre, a diferencia de la de Heidegger que sigue siendo sumamente vaga, es declaradamente atea. En ello puede verse una secuencia de lo que hemos llamado antiteísmo. Puede verse también, como lo indica Copleston en su *Filosofía contemporánea*, una actitud valiosa. Sartre, en efecto, al plantear en serio el problema de la existencia de Dios, vuelve a lanzarnos a la metafísica pura. Y es probable que Copleston tenga razón cuando afirma que pocos filósofos de nuestro tiempo están tan preocupados como Sartre por la idea de Dios.

[95] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, p. 708. *Vid.*, también, *Les mots*.

predicado André Gide. El acto gratuito es un acto puramente casual y azaroso. La libertad es conciencia de sí y conciencia de que existen estructuras sociales. Son estas estructuras sociales las que Sartre trata de determinar en la *Crítica de la razón dialéctica*.

Marxismo y existencialismo

Para precisar la actitud de Sartre frente al marxismo y con relación a Marx es necesario dar un breve rodeo y hacer mención de las corrientes principales del marxismo contemporáneo.

El marxismo oficial de los países comunistas deriva de las interpretaciones de Lenin. Lenin, hombre de acción, simplificó el marxismo y lo adaptó a las circunstancias de la revolución rusa. La evolución del marxismo dentro de la URSS, tendió a seguir este marxismo activo y simplificado que llega a su expresión más elemental y más simplista en la época staliniana. Dentro de la esfera de los países comunistas han existido importantes intentos por volver a analizar los textos de Marx. Algunos de ellos, como los de György Lukács[96] son principalmente de interés para el historiador. Los de Adam Schaff,[97] polaco, son probablemente los más interesantes de los años sesenta. En sus escritos, Schaff trata de mantener una posición claramente marxista, pero se da cuenta de la existencia de problemas que el marxismo no ha podido resolver hasta ahora. Entre ellos, y como problemas principales, recuerda Schaff el valor del individuo dentro de la sociedad y el problema de la muerte. De ambos piensa encontrar, sin haberla dado todavía, una explicación materialista.

En el mundo occidental, y principalmente en Francia, son notorias las corrientes revisionistas. Filósofos como Henri Lefebvre siguieron durante mucho tiempo una línea estrictamente ortodoxa y dogmática para cambiar su posición y liberalizarla.[98] Otros,

[96] El libro más conocido de Lukács es *El asalto a la razón*, libro dogmático sobre el proceso de destrucción de la razón por el idealismo europeo.

[97] Un escrito importante de Schaff es *La filosofía humana* y más recientemente, *Marxismo e individuo humano*, Grijalbo, México, 1967. Entre los mejores textos posteriores está la *Dialéctica de lo concreto* de K. Kosík, Grijalbo, México, 1967.

[98] Después de haber expuesto muy claramente la doctrina marxista en varias publicaciones, entre ellas *El marxismo* (Colección *Que-sais-je?*), Lefebvre ha descrito largamente el proceso de su cambio en *La Somme et le reste*, La Nef, París, 1959.

apoyándose en los *Manuscritos económico-filosóficos* del joven Marx han tratado de interpretar el marxismo como una forma de humanismo.[99] Es ante estas diversas actitudes que Sartre trata de establecer las relaciones entre su tipo de filosofía existencial y la filosofía marxista.

No es nuevo el interés de Sartre por la filosofía marxista. Como sus conceptos sobre las relaciones entre libertad y responsabilidad, entre filosofía y política, este interés procede de los años en que Sartre participó activamente en la resistencia francesa. Ya en *El existencialismo es un humanismo*, Sartre contestaba a las objeciones de Naville diciendo que la actitud del existencialismo no es anterior al marxismo, sino posterior. En las *Conversaciones sobre la política* –la primera en 1948– Sartre discute el mismo tema con David Rousset y Gérard Rosenthal. La revista *Les Temps Modernes*, fundada por Sartre, se ocupa constantemente de problemas de política, sociología y moral social. Y es precisamente en esta revista donde aparecieron, con el título de *Cuestiones de método*, las primeras partes introductorias de la *Crítica de la razón dialéctica*. A estas páginas y a este libro se refiere nuestro breve comentario.

"Para nosotros, *la* filosofía no *es*."[100] Mediante estas palabras Sartre quiere indicar que no existe una filosofía verdadera. Platón, Aristóteles, Kant o Hegel tuvieron, cada uno en su tiempo, su verdad, una verdad relativa y nunca permanente. Esta idea de la filosofía como verdad de una época coincide en buena parte con la teoría de las concepciones del mundo de Dilthey. Se adapta también a una filosofía que, como la de Sartre, ve en el hombre a un ser en constante formación y transformación. Si no hay filosofías que alcancen verdades absolutas hay, en cambio, filosofías

[99] Hay un hecho de apariencia paradójica, pero comprensible en la evolución del marxismo. Es, por lo pronto, una de las filosofías más extendidas de nuestros tiempos. En lo político el marxismo se ha extendido por más de un tercio de la población mundial. Por otra parte el marxismo como filosofía añade poco al marxismo de Marx y, muchas veces, lo deforma, lo simplifica y lo convierte en doctrina al servicio de la acción de los Estados. Para un filósofo, el marxismo plantea el problema bastante sorprendente de una ideología popularizada y, al mismo tiempo, de una filosofía que quiere ser absoluta y científica. Son recomendables dos libros recientes, ambos sobre Marx, pero también sobre las interpretaciones del marxismo: Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962; Yves Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Seuil, París, 1956.

[100] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, p. 15.

que son válidas en forma total para una época dada de la historia. Estas filosofías son un "espejo" que se presenta "como la totalización del saber contemporáneo".[101] La filosofía de nuestro tiempo, la verdad de nuestro tiempo es para Sartre el marxismo. Sin embargo, y de la misma manera que en otras épocas existieron filosofías al margen de la filosofía expresiva de la época, de la misma manera que estas filosofías llegaron a precisarla y a afirmarla, hay en nuestro tiempo una de estas filosofías: el existencialismo. A estas filosofías segundas de cada época llama Sartre *ideologías*. El existencialismo es así una ideología del marxismo, una filosofía que vive al margen del saber, que primeramente se opuso a él y que hoy trata de integrarse a él.[102]

¿Cómo integrar existencialismo y marxismo? Sartre piensa que el marxismo de nuestros días se ha anquilosado, que se ha detenido. Y ello es porque el marxismo de Marx, que es siempre renovable y variable por lo mismo que es dialéctico, se ha hecho una doctrina donde "la separación de la teoría y de la práctica ha tenido por resultado transformar a ésta en un empirismo sin principios, a aquélla en un saber puro y congelado".[103] Lo que pretende Sartre es, a la vez, volver al marxismo de Marx y renovarlo adaptándolo a las necesidades de nuestro tiempo. Al marxismo "perezoso", que ha dejado de pensar, opone una filosofía dinámica, capaz de repensar, por así decirlo, al propio Marx. Dos son las objeciones principales de Sartre al marxismo. La primera consiste en decir que el marxismo contemporáneo se ha vuelto dogma inmóvil y estático; la segunda consiste en creer que el marxismo actual no piensa en el valor de la persona humana, o, por decirlo con la frase de Sartre: "Los marxistas de hoy sólo se preocupan de los adultos. Podríamos creer, al leerlos, que nacemos a la edad en que ganamos nuestro primer sueldo."[104] ¿Cómo revivificar el marxismo? Considerándolo como una filosofía en movimiento, como un proyecto que, igual que el hombre sartreano, se está haciendo día a día. Hay que conservar el cuadro general del marxismo y pensar que estamos condicionados por situaciones económicas y sociales. Pero hay que entender que estas condiciones no

[101] *Ibid.*, p. 15.
[102] *Ibid.*, *Questions de méthode*, I, p. 42.
[103] *Ibid.*, p. 25.
[104] *Ibid.*, p. 47.

condicionan a todos igualmente. Flaubert perteneció a la burguesía pero no empezó a ser Flaubert a partir de un primer sueldo. Porque Flaubert fue primero niño, vivió en una familia especialmente estructurada y se desenvolvió en un mundo personal. Decir que Flaubert fue un burgués equivale a no decir nada. Hay que volver a Flaubert individuo, personalidad intransferible. Para hacerlo nos ayudará el psicoanálisis. Y si el individuo debe considerarse a partir de un análisis preciso y personal, de la misma manera debe analizarse la sociedad, que no es un hecho congelado. A ello contribuirá la sociología. Revivir el marxismo teóricamente es, para Sartre, individualizarlo tanto en sus estudios de la persona humana como mediante el estudio dinámico de las sociedades humanas.

Albert Camus, el sol y los justos

Una experiencia traducible en conceptos subraya buena parte de la obra de Camus: la experiencia del absurdo. El absurdo se encuentra tanto en *El extranjero* como en *Calígula*, en *Bodas* como en *La peste*. Conceptualmente, la idea del absurdo se presenta analizada y vivida en *El mito de Sísifo*. "Sucede que los decorados se derrumben", escribe Camus. Este derrumbe, esta manifestación del absurdo, revela una extrañeza: la del hombre que está en el mundo y no es el mundo. "En el plano de la inteligencia puedo decir que el absurdo no está en el hombre [...] ni en el mundo, sino en su presencia común." Y añade: "Quizá se aclare esta noción si arriesgo esta enormidad: el absurdo es el pecado sin Dios". A diferencia de Nietzsche, de Comte o de Bakunin, quienes suprimen a Dios para mejor deificar al hombre, Camus se queda con esta vida, renuncia a toda trascendencia y afirma la existencia de los hombres –absurda, sí, pero también libre, también apasionada–. Ante el absurdo, Camus se opone a la huida que puede manifestarse, a su ver y sentir, tanto en la religión como en la fe histórica.

Camus rechaza el suicidio. Filosóficamente ello equivale a decir que Camus nunca fue ni quiso ser, a pesar de interpretaciones superficiales, un pensador existencialista. No lo es por dos razones: porque cree que el existencialismo es una forma de la fuga; porque, contrariamente a los existencialistas, piensa que el hombre no es proyecto sino naturaleza.

"Si me atengo a las filosofías existenciales veo que todas, sin excepción, me proponen la evasión", escribe Camus. Para él la filosofía existencial (y Camus se refiere principalmente al existencialismo religioso) es una forma de escape, un querer renunciar a ser hombres para dar nacimiento a Dios. Si Comte, Bakunin o Marx son "deicidas", los existencialistas son homicidas.

Ahora bien, en el nivel de la creatura, el acto que nos funda es la rebeldía. Y es que la rebeldía, a diferencia de la angustia, de la náusea, del sentimiento de caída, revela que tenemos una naturaleza. Por ello puede escribir Camus, recordando a Descartes, pero a un Descartes que fuera solidario de los otros hombres: "Me rebelo, luego somos."

Es indudable que para Camus lo que los hombres se niegan a aceptar es la fraternidad que puede nacer de la rebeldía y es indudable que por ello escapan a su verdadera libertad solidaria. En el plano de la conciencia individual y social este escape es el falso sentimiento de justicia: en el plano históricosocial se encuentra en el marxismo.

La conciencia individual primero. Los que Camus llama "justos" son los espíritus burgueses que no buscan la justicia sino la justificación de sus propios actos. Los justos son los fariseos –en buena parte nosotros mismos en cuanto somos fariseos. Bástenos aquí un ejemplo: Dicen los justos: "*1)* No hay límites. Los niños, claro, pero en última instancia [...] *2)* Matemos a todo el mundo en nombre de la justicia para todos; *3)* Pero reclamemos, al mismo tiempo, la Legión de Honor. Puede ser útil." Ante esta actitud, responde Camus: *1)* "Hay límites. Los niños son un límite (hay otros); *2)* Puede matarse al guardián en nombre de la justicia; pero uno mismo debe aceptar la muerte." En otras palabras, la justicia verdadera, la que se pone límites es la que prefiere la libertad a la comodidad, la que rechaza "la pasión de la servidumbre", pasión que, para Camus, define al siglo XX.

Pero si el fariseísmo huye y mata en su huida condecorada, el hombre moderno, creyente de la historia, huye también de la libertad, la responsabilidad y el límite.

Recordemos el verdadero respeto de Camus hacia Marx. Marx tuvo para él la virtud de despertar nuestra mala conciencia –"la física de nuestra culpa" llamaba Mounier al marxismo–; igualmente la virtud de señalar que el trabajo no es una entidad abs-

tracta, sino trabajo humano; tuvo la virtud del humanismo para el cual el fin no justifica los medios. Recordemos además que Camus apoyó siempre a la España republicana, que participó activamente en la resistencia, y que siempre rechazó, muy en primer lugar, las mitologías del fascismo.

Sin embargo, la práctica del marxismo ruso (y en teoría el marxismo de Lenin, ya mucho más pragmático y simplista que el de Marx) lo alejaron de una filosofía en la cual veía una deificación de la historia y una suerte de puritanismo de los justos.

Las objeciones teóricas de Camus hacia Marx (las críticas más prácticas son críticas al marxismo ruso), pueden resumirse en tres puntos:

1) Marx, hijo del siglo XIX, creyó en la noción burguesa de progreso y, al hacerlo, deificó los fines del proceso histórico. "La idea de progreso que infesta los movimientos obreros es una idea burguesa nacida en el siglo XVIII."

2) Una verdadera dialéctica no puede esperar el fin de la historia. En el marxismo la sociedad comunista se presenta, a la vez y ambiguamente, como un momento dialéctico y como fin de la historia una vez que pacten el hombre y la naturaleza, el hombre y el hombre, la existencia y la esencia.

3) Marx, como profeta que fue, previó en su mesianismo una sociedad sin clases. Al alejarse esta sociedad hacia un futuro indeterminado, el marxismo posterior a Marx se ha convertido en un "catecismo".

Camus, que sin duda cree en la necesidad de mejorar la suerte de los hombres, piensa que el sentido del futuro no es tanto el que quiere darle el determinismo histórico sino la lucha típica de nuestro tiempo "entre la creación y la inquisición" dondequiera –y suele encontrarse por doquier– que esta lucha se entable.

El pensamiento puramente histórico es necesariamente nihilista porque la historia en y por sí no tiene conciencia: se reduce a hechos. Escribe Camus: "Platón tiene razón frente a Moisés y a Nietzsche. El diálogo a nivel humano cuesta menos caro que el evangelio de las religiones totalitarias." Platón es aquí el símbolo del "pensamiento solar", del pensamiento que Camus ha llamado también "pensamiento del mediodía". Helénico y clásico, Camus

rechaza tanto la religión trascendente como las religiones de la inmanencia. La verdadera tradición es mediterránea y es en esta tradición que debemos encontrar la medida aun dentro de lo desmedido; es en ella, sobre todo, que debemos buscar la lucidez y la claridad del pensamiento. Todo, menos el pensamiento puramente irracional, podrá entrar en el molde de la medida; todo, gracias a la lucidez, podrá adquirir sentido.

Sería inútil buscar en este breve comentario los argumentos mediterráneos y lúcidos de Camus. Dejemos que el propio Camus, humanista, artista y poeta de una libertad humana que supuso limitada por la existencia de Dios, nos diga, con imágenes, el sentido de la luz que buscaba:

> La noche no cae sobre el mar. Desde el fondo de las aguas, que un sol ahogado ennegrece poco a poco con sus cenizas espesas, ella sube, por el contrario, hacia el cielo todavía pálido. Un corto instante, Venus permanece solitaria por encima de las olas negras. En un abrir y cerrar de ojos, las estrellas pululan en la noche líquida [...] La guerra de Troya se libra lejos de los campos de batalla. Esta vez, también, los muros terribles de la ciudad moderna caerán para entregar, 'alma serena como la calma de los mares', la belleza de Helena.

Merleau-Ponty, filósofo de la encarnación[105]

Nacido en 1908 en Rochefort-sur-Mer, estudió Maurice Merleau-Ponty en la Escuela Normal Superior de París y profesó la filosofía en los liceos de Beauvais y Chartres. Desde 1935 hasta principios de la guerra enseñó en la escuela donde había estudiado y, durante la ocupación alemana, en el Liceo Carnot. Años difíciles, no impidieron que Merleau-Ponty preparara y escribiera sus dos tesis: *La estructura del comportamiento* (1942) y la *Fenomenología de la percepción* (1945). Fundador, con Sartre, de la revista *Les Temps Modernes* acabó por separarse de la revista a causa de diferencias

[105] Me ocupo sobre todo del último Merleau-Ponty, donde a mi modo de ver su obra adquiere plena originalidad. Esto no niega la importancia de un libro como la *Fenomenología de la percepción* en el cual, por lo demás, se prepara ya la forma última y definitiva de pensar de este filósofo.

ideológicas. Antes de su muerte, en 1961, fue profesor de la Sorbona y de El Colegio de Francia. Durante los últimos años de su vida escribió ensayos políticos y sus dos libros más reveladores: *Lo visible y lo invisible*, póstumo e inacabado, y *Signos*.

Jean Wahl tituló *Vers le concret* (hacia lo concreto) uno de sus libros de mayor influencia: un libro cuyo título indica la tendencia general de la filosofía contemporánea. Hacia los datos inmediatos de la conciencia se dirigía el pensamiento de Bergson; hacia "las cosas mismas", la filosofía de Husserl; hacia una psicología encarnada, todo el psicoanálisis freudiano; hacia el hombre de carne y hueso, la agonía cristiana de Unamuno; hacia el "testimonio del cuerpo" como fundamento de la inducción, la cosmología de Whitehead; hacia el ser-en-el-mundo, la obra de Heidegger.

Merleau-Ponty no sólo no es ajeno a este movimiento general de la filosofía contemporánea dirigida a lo concreto y a la vida; es, tal vez, su representante más álgido. A semejanza de Sartre, Merleau-Ponty relaciona el hombre y el mundo; pero si Sartre coloca, por así decirlo, al mundo *frente* al hombre, al ser *frente* a la conciencia, Merleau-Ponty establece una constante filiación entre el hombre y *su* mundo.

Merleau-Ponty no pretende fundar una cosmología, una teoría del mundo. Se propone estudiar y revivir, mediante la reflexión, el mundo humano. ¿Cómo se nos ofrecen los signos de este mundo?, ¿quién los ofrece? La primera pregunta habría que contestarse mediante la teoría del comportamiento y de la percepción; la segunda, mediante la teoría del cuerpo y, en última instancia, mediante la teoría de la palabra y el silencio, de lo visible y lo invisible.

Desde que se fundó la psicología de la forma (*Gestalt*), desde que Max Wertheimer o Kurt Koffka probaron que percibir es percibir estructuras y no átomos sensibles, quedó la vía abierta para pensar que nuestro mundo es un universo estructural. Merleau-Ponty parte de la psicología de la forma, pero no se queda en sus explicaciones puramente psicológicas. Lo que le interesa es el mundo viviente (*la touffe vivante*) de donde venimos y a donde venimos. Este mundo vivo nos señala que las estructuras en las cuales nos encontramos no son estructuras estáticas, sino estructuras temporales móviles, siempre influidas. Percibimos un mundo; pero percibir un mundo no quiere decir, primigeniamente, verlo. Significa, más bien, para Merleau-Ponty como para Heidegger, *habitarlo*; este habitar el mundo es un habitar corporal, carnal. "Mi cuerpo es este nudo significativo que se comporta como una función general y que, sin embargo, existe y es accesible a la enfermedad. En él aprendemos a conocer este nudo de la esencia y de la existencia que encontramos, en general, en la percepción."[106] Así, el espacio objetivo es derivado del espacio estructurado por mi cuerpo. Antes de que lo piense, el mundo está ahí: función de mi cuerpo que es, a su vez, función del mundo.

No es por metáfora que podemos hablar de la "carne del mundo". El mundo es, por mi propio cuerpo, carne de mi propia carne. No se me entrega tan sólo como objeto de pensamiento; se me da y a él me entrego en una relación viva y primigenia. El hombre encarnado crea su mundo al ser creado por el mundo donde habita. Mundo exento de soledad; mundo compartido. La dinámica estructural hombre-mundo es sobre todo fundamental cuando la entendemos como una dinámica de persona a persona.

La presencia de los demás, su "aparición en la carne del mundo", es de nuevo llevada a extremos de precisión y agudeza por Merleau-Ponty. Husserl sospechó que nuestro conocimiento de los otros se realiza mediante un acto de analogía: comparamos a los demás con nuestros pensamientos y les conferimos existencia de seres pensantes semejantes a nosotros. Ya Max Scheler había visto que la idea de Husserl es por lo menos incompleta. Merleau-Ponty afirma que no puede ser el pensamiento tan sólo lo que me revela a los demás: si el "otro" se me diera por analogía no sería otro sino tan sólo un fantasma de mí mismo. La existencia de los otros es la existencia inmediata de cuerpos vivos y tangibles. Los demás se me dan, carne en la carne del mundo, de manera inmediata mucho antes que pueda concebirlos mediante conceptos. Esto quiere decir que el otro, el que se me entrega, no es siempre del todo cognoscible. Si lo fuera, nuevamente habría que pensar al otro como fantasma de mí mismo. El otro "persiste, subsiste", por decirlo con Antonio Machado. Si en algo y hasta cierto punto coincidimos con los demás, lo hacemos en la comunidad de nuestro ser en el mundo. Escribe Merleau-Ponty: "los demás están ahí como relieves, desviaciones, variantes de una

[106] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México.

única visión en la cual también yo participo". Son, textualmente. "gemelos míos, carne de mi carne".[107]

Mellados por el tiempo en que estamos, no alcanzamos del todo a ser ni alcanzamos del todo a decir lo que quisiéramos decir. Tanto la vida como el pensamiento son tarea común, interminable. ¿Qué sentido tiene en este mundo compartido la palabra? ¿En qué consiste hablar?

"Una expresión completa –escribe Merleau-Ponty– no tiene sentido" y todo lenguaje "indirecto o alusivo, es, si se quiere, silencio".[108] La palabra brota del fondo mismo de nuestro ser, del fondo de silencio que la habita. De la misma manera que vemos muchas más cosas de las que creemos ver, de la misma manera que lo invisible es parte de nuestro campo visual, hablamos por dentro mucho más de lo que decimos: el lenguaje está anclado en el silencio latente. No que el pensamiento sea previo a la palabra; pensamiento y palabra se presuponen dinámicamente: "yo no hablo de *mis* pensamientos; sino que *los hablo*".[109]

Si el lenguaje es estructura, si la palabra surge de nuestro ser para comunicarnos con el mundo y con los demás, podemos decir que la palabra tiene sentido aunque nunca agote los significados. Y es que el sentido es, precisamente, el movimiento de nuestra vida. Las palabras circulan en nosotros porque no nos contentamos en coincidir con nosotros mismo, porque somos tiempo. El lenguaje es presencia y es también potencia, dirección, crecimiento.

Merleau-Ponty llega, al fin de su vida, a las orillas del misterio. Filósofo de la encarnación, se aproxima mucho al pensamiento de Pascal o al de los personalistas de nuestro tiempo. No puede decirse que su filosofía fuera cristiana. Tal vez puede decirse que no lo era *todavía*. Lo cierto es que, para él, existía por debajo de la palabra el logos, como para él existía, como contorno de la visibilidad, la invisibilidad misma que es también visión e incluso cualidad necesaria para que la visión sea.

¿Cómo no entender ahora mejor la actitud política de Merleau-Ponty? Su relación con el marxismo pasó por varias etapas. Tres son claramente discernibles: la primera de adhesión a Marx; la

[107] Maurice Merlau-Ponty, *Signos*, trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix Barral, Barcelona, 1964.

[108] *Loc. cit.*

[109] *Idem.*

segunda de simpatía; la tercera de clara reacción contra el comunismo práctico tal como se desarrolló en la historia europea. Como toda filosofía, el marxismo es, para Merleau-Ponty, un modelo digno de interpretación variable puesto que es humano, encarnado y temporal. Este modelo puede ser tan verdadero como un teorema; pero en la práctica puede haber otros modelos, otras verdades. Lo que buscaba Merleau-Ponty era el sentido de la vida en común, también ella dinámica y viva. El modelo político de Merleau-Ponty se acerca al modelo que encuentra en Maquiavelo: el Maquiavelo republicano buscador de una virtud que fuera medida y equilibrio entre el hecho y el derecho. Es cierto que Merleau-Ponty no estructuró una doctrina política; trató de encontrar, por lo menos, un sentido de la vida encarnada que fuera dirección hacia un humanismo político.

Admirador de Montaigne y de sus "ensayos", que son también signo y sentido, Merleau-Ponty pudo haberse aplicado a sí mismo lo que decía de aquel escéptico que entró en un mar de dudas precisamente porque era humano: "entró en el dominio de la vida pública: no rehusó".[110]

Obras de consulta

ABBAGNANO, Nicola, *Introducción al existencialismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1962. [Breviarios, 108.]

BLANCO AGUINAGA, Carlos, *El Unamuno contemplativo*, El Colegio de México, México, 1959.

BRÉE, Germaine, *Camus*, Rutgers, 1961.

FERRATER MORA, José, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1944. (Existe una reedición del mismo libro con importantes adiciones, Sudamericana, Buenos Aires, 1957.)

GAOS, José, *Introducción a* El ser y el tiempo, El Colegio de México, México, 1951.

GARCÍA BACCA, Juan David, *Existencialismo*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1962.

HERSCH, Jeanne, *L'Illusion philosophique*, Alcan, París, 1936) Estudio sobre la filosofía de Jaspers).

[110] *Idem.*

JEANSON, F., *Sartre par lui-même*, Seuil, París, 1960.
MARÍAS, Julián, *La filosofía española actual*, Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1948.
WAHL, Jean, *Vers le concret*, Vrin, París, 1932.
WAHLENS. A. DE, *La filosofía de Martin Heidegger*, 1945.

VI. LÓGICA DEL CONOCIMIENTO. NEOPOSITIVISMO. ANÁLISIS. LA COSMOLOGÍA DE WHITEHEAD

Decía una vez Léon Brunschvicg que la muerte de Gabriel Marcel importaba más a Gabriel Marcel que la muerte de Léon Brunschvicg a Léon Brunschvicg. Esta crítica al existencialismo viene a decirnos que el principal defecto de la corriente existencial en su conjunto reside en su subjetivismo, en su carácter biográfico e incluso autobiográfico.

Con su frase humorística Brunschvicg quería mostrar que, frente a las filosofías biográficas y autobiográficas, es necesaria una filosofía objetiva, una filosofía de la ciencia. Esta filosofía ha adquirido en nuestro siglo muchas y varias formas. El propio Léon Brunschvicg desarrolla un sistema idealista de la ciencia; Émile Meyerson, también en Francia, trata de reducir la ciencia a la identidad;[111] en cierto sentido James, Dewey o los neokantianos son filósofos de la ciencia.

Las filosofías de la ciencia de mayor originalidad en nuestro siglo son, sin embargo, las que derivan de la lógica matemática, iniciada por Leibniz y precisada con todo rigor a partir del siglo XIX. En algunos casos las teorías contemporáneas son tan especializadas que no entrarían fácilmente en el intento de este libro ni en las intenciones ni posibilidades del autor. Entre dar una guía general de las diversas doctrinas y renunciar a ellas, hemos preferido tratar de dar esta guía general. Esta guía seguirá el orden siguiente: se iniciará con un breve recuento de las principales ideas de Bertrand Russell, seguirá con una presentación del positivismo lógico y concluirá con algunas referencias al nuevo análisis del lenguaje. Cerrará el capítulo un breve estudio de la metafísica de Whitehead.

[111] Los principales libros de Léon Brunschvicg (1869-1944) son la *Introducción a la vida del espíritu*. *Las etapas de la filosofía matemática* (libro históricocrítico de primerísima importancia) y *El progreso de la conciencia en la filosofía occidental*. Émile Meyerson (1859-1933) es principalmente conocido por su libro *Identidad y realidad*. Entre los neokantianos deben mencionarse dos escuelas: la de Baden –Wilhelm Windelband (1849-1915), Heinrich Rickert (1863-1936), Bruno Bauch (1877-1942)– que no se inclina solamente por la filosofía de la ciencias naturales, sino en general, por las ciencias tanto naturales como culturales y humanas; y la escuela de Marburgo –Hermann Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924) y, más inclinado hacia una interpretación total del conocimiento humano, Ernst Cassirer (1874-1945)–. Esta última escuela ha influido poderosamente en el pensamiento neokantiano de España (primera época de Ortega y Gasset y también primera época de Manuel García Morente) y en México (Francisco Larroyo).

Bertrand Russell[112]

Bertrand Russell (1872-1970) escribió obras de muy diverso estilo e interés. Russell mismo dijo que su inclinación hacia la filosofía surgió de dos necesidades: la de establecer una base suficiente para la verdad de las matemáticas y la de llegar a probar o por lo menos a entender el sentido de la palabra Dios. En lo primero su obra ha tenido éxito. En lo segundo se limitó a negar la existencia de Dios y, en general, de lo que solemos llamar metafísica.

Es necesario para entender la filosofía de Russell, darse cuenta de tres hechos: *1)* la necesidad de dar un fundamento lógico a las matemáticas; *2)* el desarrollo de la lógica simbólica; y *3)* el estado de la filosofía inglesa cuando Russell empezó a escribir sus libros de filosofía y de lógica.

Por lo que toca al primer punto, la matemática en su mismo crecimiento había entrado en crisis. Cada uno por su lado, Bernhard Riemann y Nicolay Lobachevsky habían tratado de demostrar a principios del siglo XIX la verdad del postulado euclidiano de las paralelas. Parecía una verdad incontrovertible que por un punto

[112] Las principales obras de Bertrand Russell pueden dividirse así: *1)* obras lógicas: *Los principios del conocimiento* y *Principia mathematica*, en colaboración con Whitehead; *2)* obras filosóficas: *El conocimiento humano, su alcance y sus límites, Análisis de la materia, Análisis de la conciencia, La filosofía de Leibniz, Investigación acerca del significado y de la verdad* y, obra clarísima, *Mi desarrollo filosófico*; *3)* ensayos: *El impacto de la ciencia en la sociedad. Autoridad e individuo. Mística y lógica. El concepto de la felicidad*; y *4)* obras de divulgación: *El A.B.C. de la realidad, Historia de la filosofía occidental*. Principalmente en los ensayos encontrará el lector un espíritu irónico y a veces mordaz que asemeja a Russell, escritor, con Bernard Shaw.

solamente puede trazarse una paralela a una línea dada. Al tratar de probar este postulado básico de la geometría de Euclides, los geómetras se dieron cuenta de que era imposible probarlo y, además, de que podían existir otras geometrías basadas en postulados distintos. Así, Riemann desarrolló una geometría cuyo postulado básico es que por un punto dado no puede trazarse ninguna paralela a una línea dada. Lo que más sorprendió de este descubrimiento es que con este nuevo postulado y otros postulados más, descubiertos por otros geómetras, surgían nuevas geometrías no-euclidianas que eran consistentes, es decir, no contradictorias. ¿Cómo era posible que hubiera varias geometrías consistentes y, al parecer, contradictorias entre sí? Los matemáticos llevaron a cabo varios intentos por axiomatizar las matemáticas, es decir, por establecer un lenguaje común del cual pudieran derivarse todas las formas de la matemática. Por su parte, los lógicos trataron de establecer fundamentos puramente lógicos para todas las formas de la matemática, haciendo que éstas pudieran derivarse de una serie de verdades absolutas de tipo lógico. La matemática pasaba a ser una rama de una estructura más universal, de una estructura de orden lógico.

Así nació la lógica matemática o lógica simbólica, de la cual fue el fundador George Boole (1815-1864), cuya obra continuaron Ernst Schröder (1841-1902), Gottlob Frege (1848-1925), el que más influyó en Russell y Whitehead, y Giuseppe Peano (1858-1932). *Principia mathematica* es el intento más fecundo por establecer el fundamento lógico del lenguaje matemático.[113]

En cuanto a la situación de la filosofía inglesa a fines del siglo pasado, baste con decir que el positivismo de John Stuart Mill y de Herbert Spencer había sido parcialmente sustituido por una filosofía idealista de origen hegeliano cuyo más alto representante fue Francis Herbert Bradley (1846-1924). En su filosofía, Bradley trataba de establecer verdades metafísicas universales y necesarias. Russell pensó pronto que las pretendidas verdades del

[113] En 1931 Kurt Gödel demostró lógicamente que "es imposible establecer la consistencia lógica interna de una clase muy amplia de sistemas deductivos –por ejemplo la aritmética elemental– a menos de adoptar principios de razonamiento tan complejos que su consistencia interna quede tan abierta a la duda como la de los sistemas mismos" (Ernest Nagel, James R. Newman, *La prueba de Gödel*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1959). Es decir, si un sistema es consistente –no contradictorio– no puede probarse esta consistencia sin presuponer principios que no son consistentes con el sistema. Lea el lector, sobre este punto, el libro aquí citado.

sistema de Bradley y en general de la metafísica idealista carecían de fundamento. De ahí su necesidad de partir de una filosofía de base matemática.

A grandes rasgos puede decirse que la filosofía de Bertrand Russell es una adaptación de su propia lógica al universo y una comprensión de universo según el esqueleto de su sistema lógico.

A riesgo de reducir y deformar podemos decir que la clave de la lógica matemática fundada por Russell es la noción de función de verdad.[114] Esta noción puede describirse en los términos siguientes: una función de verdad existe cuando la verdad o la falsedad de una proposición compleja puede determinarse por la verdad o la falsedad de las proposiciones que la contribuyen. Llamemos *p* a una proposición y *q* a otra proposición. La frase "*p* y *q*" (que simbólicamente se escribe *p.q*) será verdad si y solamente si *p* es verdad y *q* es verdad. Supongamos que la frase *p.q* tiene este contenido: Alberto está enfermo y María está en casa. Si *p* (Alberto está enfermo) y *q* (María está en casa) son verdad, la frase total (*p.q*) será también verdad.

En este ejemplo tenemos tan sólo la unión de dos frases mediante una conjunción (*y*, simbolizada por un punto). Pues bien, Russell pensó que todo el lenguaje es función de verdad y que es posible encontrar una gramática lógica suficientemente clara para que todo lo que se pueda decir claramente sobre el mundo sea reductible a funciones de verdad más o menos complejas. Como por otra parte las frases o proposiciones son "atómicas", es decir, indivisibles,[115] si suponemos que el lenguaje es una forma de entender el mundo, el mundo tendrá también una forma atómica y estará constituido por "acontecimientos" espacio-temporales a los cuales se refieren las proposiciones de la gramática. En el fondo Russell mantiene una idea de la verdad que no se aleja mucho de la idea clásica de una correspondencia entre el intelecto y la cosa.

[114] Seguimos aquí muy de cerca el libro de J. O. Urmson, *Philosophical Analysis*, Oxford University Press, Oxford, 1956; sin olvidar las respuestas que el propio Russell da a Urmson en su libro *My Philosophical Development*. Para una clara introducción a la lógica simbólica *vid.*, José Ferrater Mora y Leblanc, *Lógica matemática*, Fondo de Cultura Económica, México.

[115] La lógica clásica consideraba que los indivisibles son las nociones o conceptos (casa, triángulo o pájaro). La lógica moderna piensa más justamente que no hay ideas sin frases o proposiciones y que son estas proposiciones simbolizadas por letras las que, como dice Russell, son "atómicas" o indivisibles.

A proposiciones atómicas corresponderán realidades atómicas. De esta correspondencia surgirá la verdad. El mundo se presenta como una pluralidad de entidades que pueden captarse mediante una pluralidad de frases atómicas.

Russell renuncia a la metafísica tradicional. No cree que pueda probarse nada acerca de la existencia de Dios, del alma o del universo como sustancia. No renuncia a la metafísica en cuanto piensa que existe y debe existir una concepción del mundo. Esta concepción tal como la presenta Russell en *Mi desarrollo filosófico*, se reduce a una serie de *creencias* que el mismo Russell no piensa del todo demostrables. Estas creencias son: *1)* que las interpretaciones físicomatemáticas tienen una relación real con el mundo y explican el mundo; *2)* que todas las sensaciones pertenecen a nuestro mundo privado –en este punto está de acuerdo con Berkeley y con Hume–; *3)* que los hechos del mundo son "acontecimientos" de brevísima duración; *4)* que el espíritu se reduce al cerebro; y *5)* que la conciencia es una mínima parte del universo.

Esta filosofía que reduce la metafísica a los datos de la ciencia y de los sentidos y que acepta como verdad la relación entre proposiciones y hechos, es una filosofía que pronto habrá de disolverse –a pesar de las creencias de Russell– en una serie de filosofías escépticas.

Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein nació en Viena en 1889. De familia culta y adinerada, Wittgenstein conoció en su casa a Clara Schumann, a Gustav Mahler y a Johannes Brahms. Su interés por la música y las artes mecánicas fue permanente en el curso de su vida. Viajó a Inglaterra para estudiar ingeniería en Manchester y su primer contacto con la filosofía inglesa quedó establecido cuando Wittgenstein leyó los *Principia mathematica*, de Bertrand Russell. A principios de 1914 visita a Russell con quien entabla el siguiente diálogo:

> –¿Me dirá usted por favor si soy un idiota completo o no?–. Le contesté: –Querido amigo, no lo sé ¿Por qué me lo pregunta?–. Dijo: –Porque si soy un idiota completo me haré aeronauta; pero, si no, me haré filósofo–. Le dije que me escribiera algo durante las vacaciones sobre algún tema filosófico y que después le diría si era o no era un idiota completo. Al principio del siguiente trimestre me trajo los resultados. Después de leer una sola frase le dije: –No, no debe hacerse aeronauta–.[116]

La relación con Bertrand Russell fue cada día más estrecha hasta el punto que la teoría de los "hechos atómicos" debe atribuirse a ambos. Después de participar como voluntario en la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein regresa a Inglaterra, publica el *Tractatus logico-philosophicus* en 1923 (con otro título había aparecido en Viena en 1921) y considera que ha resuelto definitivamente todos los problemas fundamentales de la filosofía. Regresa a Austria, reparte su herencia entre sus hermanos, enseña en una escuela primaria y solo regresa a Cambridge en 1929, donde pone en duda sus primeras doctrinas. Toda su obra es, a partir de este segundo periodo, póstuma, incluso las *Investigaciones filosóficas* que terminó en 1948. Después de varios retiros –en Noruega, en Irlanda– Wittgenstein muere en 1951. Es apasionante, y es difícil, seguir la obra de este gran pensador en quien vienen a reunirse la viveza y la ironía del pensamiento socrático, cierto patetismo romántico, y ciertas inclinaciones místicas –el pensador a quien más admiraba de todos los del siglo XIX era Kierkegaard– que un poco como Kafka, nunca alcanza a convertir en creencia.[117]

Para mayor claridad, el pensamiento de Wittgenstein puede dividirse en dos periodos: el periodo que culmina en el *Tractatus*, y el que se resume en las *Investigaciones filosóficas*.

El *Tractatus* es una obra de lógica. Buena parte del pensamiento de Wittgenstein queda resumido en estas palabras del prólogo: "Lo que puede decirse puede decirse claramente: donde no se puede hablar hay que callarse." La teoría de Wittgenstein es, así,

[116] Bertrand Russell, "Philosophers and Idiots", en *Portraits from Memory*, Allen and Unwin, Londres, 1955.

[117] Las principales obras de Wittgenstein, aparte de las ya citadas, son los *Notebooks* (escritos en 1914) donde se encuentran ideas afines al *Tractatus*. Los demás libros, recogidos recientemente, se aproximan a las ideas de las *Investigaciones*: *Blue Book* (escrito en 1933-34), *Brown Book* (escrito en 1934-35); *Zettel* (fragmentos que deben fecharse entre 1929 y 1948); *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (escritas entre 1938 y 1946). Muchos de estos libros están compuestos a base de apuntes del propio Wittgenstein y notas de sus alumnos.

una teoría del significado. Esta teoría es una búsqueda metódica de elementos simples. Las proposiciones complejas de nuestro lenguaje pueden reducirse a proposiciones simples las cuales, a su vez, se refieren a hechos del mundo, a "hechos atómicos" (de estos hechos no puede darse ejemplo alguno: son últimas instancias de la realidad sin las cuales los hechos complejos no existirían). El significado de una proposición es la situación que describe o que "representa" (así, una representación *–picture of fact–* se refiere siempre al mundo). Los hombres individuales no tienen significado; lo tienen en cambio, las proposiciones: "Los nombres son como puntos, las proposiciones son como flechas –tienen sentido–." O, en otras palabras: "Una proposición es una representación (*picture*), de la realidad" (*Tractatus*, 4.021). Ahora bien, para Wittgenstein el lenguaje es la totalidad de las proposiciones y "los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo" (*Tractatus*, 5.62 [2]). Cercano en este punto a Schopenhauer, Wittgenstein piensa que hay razones para ser solipsista; cree también que el solipsismo es indemostrable. "El yo filosófico no es el ser humano, no es el cuerpo humano, no es el alma humana a la cual se dedica la psicología, sino más bien el sujeto metafísico, el límite del mundo –no una parte del mundo–" (*Tractatus*, 5.641 [3]).[118] En conjunto, Wittgenstein piensa que la lógica y la matemática, ambas tautológicas, fundan pero carecen de significado: las únicas ciencias con significado son las ciencias de la naturaleza. ¿Cuál es el papel de la filosofía? Es, por una parte, un papel negativo: el de descubrir falacias lingüísticas y filosóficas. Es, por otra parte, un papel positivo en cuanto la filosofía funciona como árbitro de las ciencias y como manera de clarificar el pensamiento. Cuanto esté fuera del lenguaje, cuanto esté fuera de las verdades de la ciencia es precisamente lo que no puede decirse: es lo que se muestra, es lo "místico".[119]

Ya vimos que Wittgenstein pensó su *Tractatus* "inatacable". Dejó de creer en su total veracidad y poco a poco su interés se dirigió, cada vez más, hacia el habla cotidiana, hacia la necesidad terapéutica de curar los abusos del lenguaje tanto filosófico como

[118] P. F. Strawson ha pensado que esta doctrina era, en última instancia, la doctrina de la "no posesión del yo". El yo no existe. Cabría decir también que el yo metafísico se muestra, pero no se demuestra.

[119] Lo "místico" es lo inexpresable; no es, necesariamente, lo inexistente.

común. El sentido general de las *Investigaciones filosóficas* podría resumirse en aquella metáfora del propio Wittgenstein: mostrar a la mosca sorprendida cómo salirse de la botella en la cual se ha metido. De lo que se trata es de convertir el sin sentido escondido en un sin sentido abierto. ¿Puede hablarse en este punto de una doctrina? Debería hablarse, más bien, de una serie de métodos de aclaración y cura. Fundamentalmente se trata de saber que cuando hablamos estamos usando un juego de lenguaje (una serie de juegos formaría una familia lingüística); de lo que se trata es de aclarar el sentido o el sin sentido de estos juegos. Veamos, a modo de ejemplo de su último punto de vista, lo que Wittgenstein piensa de la estética, la psicología y la experiencia religiosa.

Ya hemos visto que cada región de juegos lingüísticos forma un todo expresable mediante las reglas *del* juego. Si jugamos ajedrez no podemos atenernos a las reglas de la composición sinfónica (tenemos aquí dos juegos que tienen en común el hecho de ser juegos, pero que no poseen las reglas de un mismo juego). De lo dicho puede deducirse sin error que Wittgenstein no cree en *la* estética ni en *la* psicología ni en *la* fe religiosa. Cree más bien en expresiones que nos remiten a juicios de apreciación, de aproximación y de probabilidad. Wittgenstein piensa que la ingeniería ha sido el modelo de la física: se ha tratado de construir un mundo para que no se caigan los puentes; se ha tratado también de pensar, en términos equívocamente universales, modelos mecanicistas de la conciencia. Pero ni la física moderna ni la creencia o la psicología pueden reducirse a un modelo ingenieril, o mecánico. Todo pensar debe atenerse a las consecuencias de una búsqueda viva que es viva precisamente porque no sigue ningún modelo apriorístico de conocimiento (o de comunicación o de lenguaje). Así, Wittgenstein no nos dice que va a hablar de estética. Dice: "Casi me gustaría hablar de lo que podría entenderse por estética:" ¿Es la estética una rama de la psicología? No: "no parece haber conexión alguna entre lo que los psicólogos hacen y ningún juicio acerca de la obra de arte". Además, fundar la estética en la psicología sería un error ya que también la psicología carece de fundamento. Freud cree dar un fundamento universal para interpretar los sueños. ¿Se equivoca Freud? No del todo: pero sí y del todo si piensa que su explicación es total. Igualmente totalizadora es la creencia religiosa; nos deja igualmente perple-

jos. Cuando Miguel Ángel pinta la creación del mundo ("en general nada explica mejor el significado de las palabras que una pintura"), su "expresión" expresa a Miguel Ángel, pero no "expresa" a la divinidad. La creencia religiosa no existe en sí y por sí; existen "modos", "figuras", individuales de creencia. Un ejemplo es claro: "Cierto general austriaco dijo a alguien: –pensaré en ti después de mi muerte, si es que es posible–. Podemos imaginar un grupo que pensara que esto es risible; otro, que no lo es. Si alguien preguntara: –¿Wittgenstein, crees en esto?–, yo diría: –No–; si preguntara: –¿Contradices a este hombre?–, yo diría: –No–."[120]

La posición de Wittgenstein es tolerante; es también escéptica. Las reflexiones de Wittgenstein en su última época recuerdan al señor K. de *El proceso*. Ante las puertas del cielo: ¿podrá entrar?; ¿no podrá entrar? Para Kafka las puertas no están abiertas. Para Wittgenstein –todo depende del juego que juguemos– pueden estarlo o no estarlo. También él angustiadamente duda. Sus perplejidades son perplejidades vividas. En última instancia el hombre no puede ser juzgado –si es que podemos juzgarlo– por sus pensamientos personales y silenciosos; sino por sus actos. Dice Wittgenstein:

"Lo que hacemos es cambiar todo el estilo del pensamiento y todo cuanto hago es cambiar el estilo del pensamiento y todo cuanto hago es convencer a la gente de que cambien su estilo de pensamiento." Pero esta frase es ya una afirmación totalizadora. Wittgenstein se ve obligado a modificarla inmediatamente: "Mucho de lo que hacemos es cosa de cambiar el estilo del pensamiento."

El Círculo de Viena

El Círculo de Viena, donde se reunieron los positivistas lógicos en sus inicios, se fundó en 1929. A él pertenecieron Rudolf Carnap (1891-1970), Moritz Schlick (1882-1936), Otto Neurath (1882-1945), Hans Reichenbach (1891-1953) y Hans Hahn. La filosofía del Círculo de Viena se expresa con toda claridad en *Lenguaje, verdad y lógica* del filósofo inglés A. J. Ayer. Debido a la Guerra Mundial varios de los miembros del Círculo se desplazaron a Inglaterra y los Estados Unidos, donde su filosofía goza de una gran popularidad.

[120] Para esta última parte *vid.* Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford, 1966.

No todos los positivistas lógicos coinciden exactamente en sus doctrinas. Coinciden todos ellos en una negación radical de la metafísica que proviene, en parte, del empirismo, y en mayor parte aun del *Tratado lógico-filosófico* de Wittgenstein. La idea general de los filósofos del Círculo de Viena es que solamente son significativas las proposiciones matemáticas, reducidas a tautologías, y las proposiciones de las ciencias naturales, que deben ser verificadas. La novedad del Círculo de Viena, con relación a los filósofos anteriores, reside en su rechazo sistematizado de la metafísica y en su interés hacia las ciencias naturales más bien que matemáticas. De ahí que para ellos el principio de toda filosofía de la ciencia –única posible– sea el de la verificación. Si una proposición es verificable, es una proposición verdadera. Y como solamente son verificables las proposiciones de las ciencias naturales que se refieren a la observación, sólo ellas son verdaderas. Este concepto, que es del *fisicalismo* de Carnap y Neurath, se convierte, en la obra de Hans Reichenbach, en probabilismo. Para él las expresiones científicas no implican certidumbre sino probabilidad. Esta limitación del lenguaje significativo al lenguaje de las ciencias y de la filosofía a teoría de las ciencias de la naturaleza es otra forma radical del relativismo contemporáneo.

Analistas

La escuela analítica inglesa, centrada en las universidades de Oxford y Cambridge, está influida por las enseñanzas del último Wittgenstein, y por los escritos de G. E. Moore (1873-1958). De este último se deriva la idea de que lo que debe analizarse es el lenguaje cotidiano y no limitarse a las preocupaciones de orden lógico.[121]

Gilbert Ryle (1900-1976) se dio a conocer con un famoso artículo: "Expresiones sistemáticas engañosas" ("Systematically Misleading Expressions"). El artículo puede considerarse como una suerte de manifiesto de la escuela. En él Ryle muestra que los

[121] Las enseñanzas del grupo aparecen en los diversos artículos reunidos en A. G. N. Flew (edit.), *Logic and Language*, Oxford, 1960-1961.

errores expresivos suelen surgir de considerar como idénticas, en cuanto al análisis filosófico, proposiciones que solamente son idénticas desde el punto de vista gramatical. La expresión "El señor Baldwin es un político" no es engañosa porque es clara y verificable, pero la expresión de la misma forma "El señor Baldwin es objetivo", es engañosa, porque la palabra "objetivo" es ambigua. La filosofía se reduce a un mero asunto de palabras y, muy probablemente, a una destrucción de la filosofía. Escribe Ryle: "Preferiría adscribir a la filosofía un papel más sublime que el de detectar las fuentes de falsas construcciones y teorías absurdas en los modismos lingüísticos. Pero no tengo la menor duda de que por lo menos su papel es éste."[122]

Más adelante Ryle intentó aplicar su sistema a *El concepto de espíritu*. En este libro, Ryle pretende que todos los errores de la filosofía moderna proceden del error cartesiano de separar el alma del cuerpo –o, como él lo llama, del "dogma del fantasma en la máquina"–. Entre el espíritu y sus expresiones en palabras y actos no hay real diferencia. Como los conductistas en psicología, Ryle piensa que el espíritu no es sino sus manifestaciones lingüísticas. Su filosofía, como la de John Wisdom, se circunscribe a deshacer rompecabezas.

G. J. Warnock hace notar, en *Analysis and Imagination*, que la nueva filosofía podría ser tachada de trivial, cansada, imposible y antifilosófica. A lo primero contesta que todo es cosa de gustos; a lo segundo, que entraña pesimismo; a lo tercero, que es interesante porque revela que quien así piensa tiene una filosofía. La filosofía será siempre digna de análisis aunque nunca podrá encontrar la verdad. Y no es que Warnock esté contra la metafísica. Está contra quienes piensan que la metafísica es verdadera. La metafísica, para Warnock y para el conjunto de los nuevos analistas, es útil como expresión de una época. Es también falsa.[123]

Whitehead y la metafísica de la naturaleza

No toda la filosofía inglesa contemporánea renuncia al conocimiento metafísico o la relativiza. Samuel Alexander (1859-1938)

[122] Gilbert Ryle, *Logic and Language*, vol. I, Oxford, 1960, p. 36.

[123] Deben citarse, entre los mejores pensadores de la escuela, a J. Wisdom, J. L. Austin y P. F. Strawson.

es, en *Space, Time and Deity*, un sólido metafísico. Pero el más importante de todos los metafísicos ingleses precisamente porque nace como científico, elabora con Russell los *Principia mathematica* y parte de las tendencias, es Alfred North Whitehead.

Whitehead (1861-1947) empezó como Husserl y como Russell, por tratar problemas de la filosofía de las matemáticas. Escribió su primer libro sobre álgebra de la lógica –*Tratado de álgebra universal y aplicaciones* (1898)– y, con Bertrand Russell, redactó los tres tomos de los *Principia* (1910-1913). Su propia filosofía se expresa en *El concepto de la naturaleza, La ciencia y el mundo moderno* –su libro más claro–, *Religion in the Making, El simbolismo, su sentido y su efecto, Proceso y realidad* –su tratado fundamental y más completo–, *Aventuras de ideas* –donde sintetizó su saber enciclopédico–, *Modos de pensamiento* y varios otros libros entre los cuales debe mencionarse el resumen de su posición filosófica en *Naturaleza y vida*. Para quien desee una impresión de la vida del filósofo son útiles tanto su autobiografía publicada al final de los *Ensayos sobre ciencia y filosofía* como los recientes *Diálogos* recogidos en conversaciones diarias por Lucien Price. En los últimos veinte años de su vida, Whitehead vivió en los Estados Unidos y tuvo una influencia preponderante sobre el pensamiento de este país.

La filosofía de Whitehead es, en su conjunto, una crítica de las filosofías que proceden mediante puras abstracciones y el enunciado de una teoría concreta del universo, de la persona y de Dios. La presentación de su actitud crítica nos llevará al centro de su pensamiento.

Crítica del "materialismo"

La filosofía, dice Whitehead en *La ciencia y el mundo moderno*, es la crítica de las abstracciones. El pecado del pensamiento occidental ha consistido en tomar lo abstracto por lo verdadero, en creer que las ideas claras y distintas son más auténticas y más verdaderas que los sentimientos, las voliciones o la vida concreta. La filosofía moderna, por lo menos desde Descartes, incurre en esta falacia que Whitehead llama la "falacia de la concreción desplazada". Pensar que el espacio puro de Descartes o de Kant

es la verdadera realidad es una de estas falacias. Este mundo hecho de ideas claras y distintas ha llevado a los filósofos a alejarse de la realidad, a negar la presencia de lo individual y concreto y a afirmar la necesidad de lo abstracto. A todas las filosofías que incurren en esta falacia las llama Whitehead "materialismo", si por esta palabra entendemos tanto el mecanismo idealista de Descartes como el mecanismo de los materialistas propiamente dichos, tanto la negación de la causalidad por Hume como los moldes rígidos de la lógica aristotélica. El error principal de todas estas filosofías consiste en afirmar que los primeros principios son claros, que podemos tener conocimientos *a priori*, que el mundo, en fin, es reducible a una red de conceptos precisos, universales y necesarios. Pero la red está llena de agujeros y por estos agujeros se escapa, precisamente, la verdad, sustancia del mundo. Contra las filosofías abstractas hay que volver a lo concreto, a lo que está "aquí", "ahora", a "esto" o, como lo expresa Whitehead gráficamente a *esta* Roma con *esta* Europa. Solamente una filosofía concreta, una filosofía que quiere volver a las cosas mismas, dará sentido a la ciencia y al espíritu humano.

Espacio, tiempo, causalidad

El análisis concreto de la realidad se manifiesta claramente en los tres conceptos básicos de la ciencia y de la cosmología: el espacio, el tiempo y la causalidad. Por lo que se refiere a los dos primeros, Whitehead anda cerca de la interpretación del mundo que surge de la física de Einstein. Para uno como para el otro el espacio y el tiempo dejan de ser los absolutos que fueron en la física de Newton o en la filosofía de Kant para pasar a ser espacio y tiempo relativos. El espacio existe ligado al tiempo; el tiempo no puede existir fuera del espacio. Esta idea general es la que Whitehead trata de mostrar a partir de la experiencia cotidiana. La nueva física es, para Whitehead, una expresión que coincide con el sentido común y no pura abstracción científica o invento alejado de la realidad. Lo que Whitehead enseña es que el espacio-tiempo es un hecho de la experiencia. El espacio no es una forma intelectual sino que está realmente en las cosas. Es el espacio con espesor y profundidad, con distancias y dimensiones que se pueden dar en la experiencia inmediata de estos muebles ligados a esta sala o de este árbol arraigado en esta tierra e inclinado por este aire. El espacio es el volumen concreto de las cosas relacionadas entre sí. Este espacio voluminoso y concreto no es, por otra parte, estático. Es constante dinamicidad. Los objetos de esta sala transcurren en el tiempo y transcurren en el tiempo árbol, aire, raíz y tierra. Si el espacio es interrelación de volúmenes es también interfusión de sucesos, acaecimientos, es decir, de temporalidades concretas. Espacio y tiempo, unidades de las cuales no pueden negarse los atributos que en ellas y con ellas suceden. Whitehead devuelve el volumen, el color y el sabor al mundo. Toda realidad física es un acontecimiento –*event*– espacio-temporal lleno de la savia viva del mundo. El espacio no es ya, como en Descartes o Kant, un lugar vacío capaz de llenarse de cosas: es el conjunto de las cosas mismas que suceden en un tiempo igualmente lleno.

Con el mismo sentido concreto de la realidad ataca Whitehead las relaciones de causa y efecto. Ya hemos visto cómo Hume había negado la causalidad y, al negarla, negaba la posibilidad misma de la inducción y de las ciencias naturales. La intención de Whitehead está en volver a dar sentido a la causalidad en un nivel experimental más hondo que el de las ideas claras, distintas y recortadas.

Ya vimos que en el mundo todas las realidades –todos los acontecimientos– están ligados entre sí. Whitehead expresa esta idea diciendo que las cosas *prehenden*. La prehensión es el acto mismo de relación que existe entre las cosas del mundo. La causalidad es, por su parte, un caso preciso de prehensión. En lugar de partir de las percepciones y de las sensaciones, siempre claras y distintas, Whitehead se basa en la experiencia profunda de la "eficacia causal". Los hombres, seres en el mundo, se sienten presionados por la realidad a la cual influyen y a la cual presionan a su vez. Estamos en un mundo como actuantes-actuados. Es en este nivel vital que *sentimos* la eficacia causal. Y es en nuestro cuerpo, en nuestras emociones primitivas donde sentimos la presencia eficaz y causal del mundo: es nuestro cuerpo concreto el que se aleja y se expande, que es causado-causante. El "testimonio del cuerpo" es la base para la inducción. Gracias a mi cuerpo me siento ligado a todos los cuerpos del mundo. Si la inducción pue-

de definirse como el descubrimiento de cierto futuro a partir de cierto pasado, la "eficacia causal" de la cual soy corporalmente testigo es el fundamento vital de la inducción. Sobre este sentimiento de causación efectiva, sobre esta relación de causaciones entre cuerpos y objetos, la ciencia podrá edificar con certeza las inducciones necesarias para el establecimiento de leyes.

Acontecimientos, objetos eternos, creatividad

Empezamos por destacar tres problemas clásicos de la cosmología. Conviene ahora ahondar en la noción de acontecimientos, de objeto y de creatividad.

En *Proceso y realidad*, Whitehead llama a los "acontecimientos", "entidades reales" u "ocasiones reales". La definición que da de ellas es escueta: "Las 'entidades reales' –también llamadas 'ocasiones reales'– son las solas realidades básicas de que está hecho el mundo."[124] ¿Qué es un acontecimiento o, como lo llamamos ahora, una "entidad real"? Es un ente en sucesión, un puro fluir, un cambio y una modificación constantes.[125] Ahora bien, el mundo no puede estar hecho de pura fluidez, porque la fluidez pura no existiría. Algo debe fijar el fluir del mundo. La fijación de los acontecimientos procede de los *objetos*.

Los objetos son entidades naturales que están más allá del tiempo y del espacio. En este sentido se parecen a las ideas platónicas. Pero, a diferencia de éstas, los objetos no forman un mundo aparte. Fijan el acontecimiento *en* el mundo mismo. Para Whitehead, los objetos no *son* sino que aparecen. No puede decirse que el rojo, el verde o *este* sonido existan por sí mismos en otro mundo. Vienen al mundo, ingresan a él y fijan los objetos. A diferencia de los platónicos, Whitehead concibe los objetos como *potencias* que vienen a aparecer en el acontecimiento mismo para determinarlo y darle permanencia.

[124] Alfred North Whitehead, *Proceso y realidad*, II, i.

[125] Whitehead distingue a veces entre "acontecimiento" y "entidad real". Una entidad real es un suceso mínimo o el principio de un suceso. Un acontecimiento es una serie compleja de entidades reales.

En realidad no existe separación entre acontecimiento y objeto. No habría acontecimientos sin objetos ni objetos que aparecieran sin un acontecimiento donde pudieran ingresar. La ciencia tiene que separar del mundo aquello que permanece y así separa la parte visible y fija de los acontecimientos: los objetos. Esta separación, artificiosa, es útil siempre que sepamos que es artificiosa y que, en realidad, acontecimiento y objeto, fluir y permanecer, están inextricablemente unidos.

Este mundo concreto, móvil, lleno de todos los colores y las cualidades sensibles que perciben nuestros sentidos, es un mundo dinámico; es, como indica el título del libro, un *proceso*. La causa real de este proceso es lo que Whitehead llama la "creatividad". Más allá de los acontecimientos, permeando la totalidad del universo, el mundo se mueve y se renueva. El mundo, en su esencia misma, es novedad creadora de constantes novedades.

La creatividad del mundo es indecible, inefable y difícilmente racionalizable. Dios mismo es la causa del mundo y es, también, el fundamento irracional de la realidad. Es verdad que Whitehead da una suerte de prueba de la existencia de Dios a partir de la contingencia del mundo. Dios se le presenta como el ser necesario, el ser que da valor al mundo, que se realiza en su creación y por el cual la creatividad existe. No muy alejado de los neoplatónicos, Whitehead concibe a Dios como la unión de los opuestos y, en el campo de la religión, como la verdad de todas las religiones.

El mundo de Whitehead, basado en la ciencia y el sentido común, es, como lo expresa el filósofo, el mundo de Shelley –símbolo del movimiento– y de Wordsworth –símbolo de la permanencia–. Es a la vez, Shelley y Wordsworth. Y el mundo es así una armonía que encontramos, ante todo, en el arte. "El arte es civilización. Porque la civilización no es más que el infatigable intento hacia una más alta perfección de armonía."[126]

Whitehead, profesor de matemáticas, sabe que la armonía del mundo es artística y que la última armonía es religiosa y por ello puede pensar que si bien *hacemos* matemáticas, somos, en realidad, religiosos.

[126] Alfred North Whitehead, *Aventuras de ideas*, IV, xviii.

Obras de consulta

BLACK, M., (edit.), *Philosophical Analysis*, Ithaca, 1950.
BLYTH, J. W., *Whitehead's Theory of Knowledge*, Rhode Island, 1941.
FLEW, A., (edit.), *Logic and Language*, Oxford, 1951-1953.
LEWIS, H. D., *Contemporary British Philosophy*, Londres, 1956.
LOWE, V., *Understanding Whitehead*, Baltimore, 1962.
MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein: A memoir*, Oxford, 1958.
PASSMORE, J., *A Hundred Years of Philosophy*, Londres, 1957.
WEINBERG, J., *An Examination of Logical Positivism*, Londres, 1963.

VII. TENDENCIAS CRISTIANAS Y EL PENSAMIENTO DE PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

El conjunto de la filosofía cristiana ha recuperado su lugar en la historia de nuestro siglo. Si desde el advenimiento de los "tiempos modernos" y, principalmente, partir del siglo XVIII, el cristianismo parecía contribuir cada vez menos al desarrollo intelectual de Europa, lo mismo no es ya cierto desde hace unos sesenta años.[127] Ya hemos visto algunos de los principales filósofos de nuestro siglo desarrollar su filosofía dentro del marco del cristianismo –como en el caso de Max Scheler– o en el camino que conduce al cristianismo –como en el de Bergson–. Es necesario ahora mostrar las principales tendencias del pensamiento cristiano actual con especial insistencia sobre dos de los movimientos más significativos y más vivos: el personalismo y la filosofía de Pierre Teilhard de Chardin.

La renovación de la filosofía cristiana –términos por los cuales no debe entenderse que se haya modificado la doctrina esencial del cristianismo en cuanto al orden sobrenatural– se muestra en varios campos y en diferentes escuelas.

[127] El solo nombre del cardenal John Henry Newman bastaría para mostrar la presencia del espíritu cristiano en el siglo pasado. Pero no es probable que, en conjunto, el siglo pasado presente un movimiento de renovación tan claro y tan amplio dentro del cristianismo como el siglo actual.

Uno de los principales aspectos de la renovación cristiana de nuestro siglo arraiga en el vigorosísimo desarrollo de los estudios medievales. Historiadores como Étienne Gilson (1884-1978), Martin Grabmann (1875-1949), Christopher Dawson o Régis Jolivet han contribuido a deshacer la idea de que la Edad Media fue una época oscura, una suerte de paréntesis de más de doce siglos entre la luz grecorromana y la nueva luz del Renacimiento. Los historiadores han mostrado que existió una luz propia de la Edad Media que no debe ignorar nadie a menos de ver la historia a medias y aun a riesgo de olvidar el verdadero progreso que realiza el pensamiento en el curso de una de sus épocas más ricas. Al mismo tiempo que resurgía en toda su policromía viva el arte de las catedrales de la Edad Media, surgía, semejante a ellas en su variedad, el pensamiento medieval.

Al lado de estos estudios de carácter histórico deben mencionarse las obras teológicas y apologéticas que llevan a cabo teólogos protestantes como Karl Barth, Paul Tillich y teólogos católicos como Henri De Lubac, Urs von Balthazar y, acaso con mayor riqueza, Romano Guardini, Karl Rahner o, en el terreno de la teología mística, Edith Stein y Thomas Merton.

En el plano de la filosofía propiamente dicha, las obras más importantes se encuentran dentro de la corriente neotomista y dentro de la corriente neoagustiniana. De la primera es muestra muy principal la obra de Jacques Maritain cuyo "humanismo integral" es una defensa del hombre en sus valores terrenales y una explicación metafísica tomista de la estructura de la realidad. Entre los segundos no debe olvidarse la obra de acentos agustinianos de Maurice Édouard Blondel, ni la obra agustiniana y neoplatónica de los filósofos franceses del espíritu, principalmente Louis Lavelle.[128]

Pero si todas estas obras cobran día a día mayor importancia y si nos atenemos a las propiamente filosóficas, las que más presencia cobran y recobran en nuestros días, unas por su integración de los problemas sociales y religiosos, y la otra por el carácter científico de su espiritualismo, son las ya mencionadas del movimiento personalista y la de Teilhard de Chardin.

[128] Las principales obras de J. Maritain son: *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, Sept leçons sur l'être, Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*; de M. E. Blondel: *L'Action, L'Être, La Pensée*; de L. Lavelle: *De l'acte, De l'être*.

El personalismo

El personalismo tiene su historia. El propio Emmanuel Mounier hace notar la profunda raíz cristiana de la idea de persona y, más recientemente, la raíz pascaliana de esta idea. Escribía Pascal: "El *yo* es odioso [...] En una palabra, el *yo* tiene dos cualidades: es injusto en sí en cuanto se hace centro de todo; es incómodo para los demás en cuanto pretende sojuzgarlos." Esta frase de Pascal indica que la vida de la conciencia no puede reducirse a un pensar egocéntrico para alcanzar otros egocentrismos cerrados. Más allá del *yo*. el personalismo es una filosofía del hombre total. de aquel hombre que Maritain llamaba, desde 1936, el hombre "integral". He ahí un punto en el cual concuerdan todos los personalistas. Hay que distinguir, en efecto. entre individuo y persona. Más allá de la individualidad mecánica, material, intercambiable. está el "hombre de carne y hueso", este hombre al cual hablaba Unamuno y del cual habla, en los mismos términos unamunianos, Emmanuel Mounier. Los números son intercambiables. Si Pedro muere, otro hombre (uno y cualquiera) vendrá a sustituirlo. No es éste el caso de la persona. La pérdida de una persona, la pérdida de una vida, de un amor, de una amistad son irreparables. La persona es así la totalidad del ser humano concreto y vivo: material, espiritual, apasionado, virtuoso, pecador, caracterizado por tendencias propias e inintercambiables. "El hombre es cuerpo, escribe Mounier, de la misma manera que es espíritu; enteramente cuerpo y enteramente espíritu." Tal es una primera diferencia clara y precisa. El individuo no es la persona; las filosofías individuales no pueden ser nunca filosofías personalistas.

Y es, en verdad, contra el individualismo, llevado a sus últimas consecuencias por el espíritu liberal y burgués, que Mounier reacciona en 1931, a los 25 años, cuando funda el movimiento del cual habría de surgir la revista *Esprit* (1932). Entre 1932 y 1950, año de su muerte, Mounier no dejó de precisar lo que él mismo habría llamado su "vocación".

Dijimos que el personalismo tuvo antecedentes. En los Estados Unidos. Bownes y su discípulo Brightman habían fundado un movimiento personalista cuyo centro de acción fue la revista *The Personalist*. N. Berdiaev, P. L. Landsberg y sobre todo Max Scheler contribuyeron con ideas fundamentales a precisar el significado de la persona humana. Pero el personalismo cristiano del grupo de *Esprit* debe entenderse dentro de una situación histórica concreta. Es la referencia a esta situación la que podrá hacernos comprender mejor la actitud política, social y religiosa del personalismo cristiano.

Los años de la década de los treinta quedan sellados por una serie de hechos que nadie puede olvidar: el comunismo en la URSS, el fascismo en Italia y en Alemania; las guerras de conquista y expansión en Abisinia y en Albania, el principio real de la Segunda Guerra Mundial, y antes de ésta, la guerra de España. Ante semejantes ideologías mezcladas a los hechos, Mounier quiso precisar la actitud del personalismo en general y, en particular, del personalismo cristiano.

Vivimos un mundo dividido. Por un lado, no sin humor, Mounier cita las virtudes de la derecha: la caridad, la Academia Francesa, la religión, el ministerio de la guerra, el alma, el señor Paul Bourget, el latín, la economía liberal. Por otro lado, las virtudes de la izquierda: Picasso, los funcionarios, el señor Homais, la higiene social, el feminismo, la libertad. Y Mounier concluye: "Así, durante tres cuartas partes de su vida, el espíritu vivía en la derecha y residía en la izquierda." En otras palabras, se habían identificado derecha política y espíritu. El ideal de Mounier, su vocación, estuvo siempre dirigida a "disociar lo espiritual de lo reaccionario".

Por esto mismo Mounier criticaba el liberalismo, este liberalismo defensor de la libertad de indiferencia que es la libertad de no hacer nada; por esto mismo, también, criticaba. con mayor dureza sin duda. al fascismo, última reacción de la derecha para dar a los trabajadores el sentimiento de una falsa liberación y mantener. de hecho. los privilegios establecidos y el orden de estos privilegios. Por lo que toca al marxismo, no puede decirse que Mounier lo aceptara. Lo que del marxismo admite son sus negaciones más que sus afirmaciones: negaciones de una sociedad burguesa que Mounier consideraba moribunda.

Veamos esta actitud política, esta actitud realmente "comprometida" de Mounier. en dos casos precisos: el de la propiedad privada y el del progreso.

Sabemos hasta qué punto muchos de los padres de la Iglesia condenaban, por razones morales y teológicas, la propiedad pri-

vada. Escribía san Ambrosio: "Dios lo ha creado todo para que de todo gozaran comúnmente todos y que la tierra fuera posesión común; es la naturaleza la que ha engendrado el derecho de comunidad y es la usurpación la que ha producido la propiedad." Escribía san Juan Crisóstomo: "Es un robo tener cualquier cosa en particular."

Mounier es menos radical que los padres de la Iglesia a los cuales frecuentemente cita en sus escritos. La propiedad no pertenece a la categoría del *ser* sino a la categoría del *tener* y el tener es "un sustituto degradado del ser". Mounier no niega la necesidad de poseer. Ve, sin embargo, que en el curso de los siglos el tener mismo se ha degradado al pasar de la "posesión conquista" a la "posesión goce" para alcanzar, en fechas más recientes, la "posesión confort". Es sobre todo la propiedad abstracta, esta necesidad de tener con el fin de tener, lo que Mounier se niega a aceptar. Mounier ve con buenos ojos un mínimo de propiedad vitalmente necesaria, pero ve sobre todo con buenos ojos un mínimo necesario de propiedad para "el ejercicio de la virtud". Así, lo que Mounier aceptaría en rigor del marxismo es su crítica al capitalismo, la crítica del valor abstracto del dinero y el capital; lo que no podría aceptar es el Estado totalitario que niega, como toda forma totalitaria y autoritaria, la vida personal. Al negar el valor moral y social de la "fecundidad del dinero", al proponer un control del crédito y al reclamar la supresión legal de la usura, Mounier está más cerca de los padres de la Iglesia y aun de santo Tomás de Aquino que del marxismo. Marx analizó un mal muy presente en la sociedad capitalista; no pudo dar una solución porque su ideología es, a fin de cuentas, una forma de reducción en la cual, consecuencias de Marx y no tanto Marx mismo, el hombre se ha vuelto nuevamente esclavo del hombre.

En *El miedo del siglo XX* Mounier indica el sentido de la idea de progreso. Esta idea, que parece nacer en el siglo XIX, implica que la historia tiene un sentido, que la ciencia y la técnica aportarán la felicidad a la especie humana, que nos dirigimos hacia algo mejor, que el hombre es autor de su propio destino. ¿Acaso estas ideas son tan modernas como parecen serlo a primera vista? Lo son en cuanto implican que fuerzas materiales (históricas, económicas, políticas, sociales, científicas) acabarán por hacernos felices en el nivel de esta tierra donde nos ha tocado estar. No son tan modernas si vemos que el pueblo judío y el cristianismo han descubierto la historia y descubrieron también que la historia tiene sentido aun cuando este sentido no pueda encontrarse del todo en esta tierra. La idea de progreso, que se ha dirigido contra el cristianismo, se origina en buena parte en el pensamiento judaicocristiano. El cristiano no puede negar el progreso material y ello no sólo por razones históricas. De hecho la ciudad del hombre y la ciudad de Dios se encuentran entreveradas en este mundo. La gran paradoja cristiana, diría Mounier con Kierkegaard, es la experiencia de Cristo: Dios y hombre, Dios encarnado.

Pues bien, es en este punto donde tocamos la esencia misma del personalismo. Las formas prácticas que hemos descubierto en su modo de pensamiento provienen de una experiencia "última": la experiencia de la encarnación. No podemos negar el espíritu; tampoco podemos negar la materia. El cristiano que participa en Cristo se sabe carne y espíritu al mismo tiempo: no podría renunciar a uno de sus aspectos sin negar su verdad, su esencia misma de cristiano y de hombre. "El hombre no humaniza solamente la naturaleza –escribe Mounier– como en Marx; la diviniza al recibir él mismo la participación de la divinidad."

"El hombre es cuerpo de la misma manera que es espíritu; enteramente 'cuerpo' y enteramente 'espíritu'." El hombre, ser natural, es un ser de la naturaleza que trasciende la naturaleza. ¿Qué significa esta trascendencia? En un mundo que parece tender, más y más, a nivelar hombres y cosas; en un mundo en el cual desaparecen poco a poco las jerarquías, es fundamental precisar nuevamente la noción de trascendencia. Empecemos por decir que esta noción carece de sentido cuando la pensamos en términos de espacio. Léon Brunschvicg tenía razón al afirmar que no podemos estar al mismo tiempo en la planta baja y en el sexto piso. Pero esta imagen evocadora de escaleras, subidas y ascensores es engañosa. No vale para el hombre. Para el hombre la trascendencia se encuentra en su interioridad misma. San Agustín lo había dicho: "No salgas de ti; vuelve a ti: en el interior del hombre habita la verdad." En este punto Mounier no hace sino renovar y revivificar la tradición agustiniana. Su experiencia de la trascendencia de la persona es experiencia de la interioridad; la revelación de la trascendencia se encuentra dentro del hombre. Y no es que no existan fuerzas de resistencia, fuerzas de "despersonalización",

de caída, de gravedad. Lo que sucede es que en el seno mismo de la gravedad aparece la fuerza creadora de la personalización de la misma manera que en el interior de la fruta la semilla es empuje hacia más vida. Esta personalización no depende de alguna forma de idealismo; es personalización en el mundo de la carne. No es tampoco una personalización del "yo", de este "yo" que, al decir de Lavelle, conduce al "error de Narciso".

Si el personalismo no es fundamentalmente una filosofía del "yo"; si es más bien una filosofía de la apertura y de la trascendencia, es que en el fondo se trata de un pensamiento en cuyo centro está la comunicación. Bien sabemos que la comunicación no es siempre posible. Pero el "salir de sí", el hecho de comprender a los otros son, para Mounier, "hechos primitivos". Contra un existencialismo que nos muestra solitarios, contra Sartre para quien "amar es el proyecto de hacerse amar", Mounier reafirma la existencia de la relación real y concreta entre el "yo" y el "tú". Cristianamente dirá Mounier: "Solamente se posee lo que se da."

Ahora bien, la comunicación es posible porque existe la comunidad. Yo, en cuanto persona, existo porque existen los demás. Así la comunicación entre personas no puede reducirse a formas de la identidad. La persona, si no puede ser sustituida, implica siempre diferencias, matices, variedad: riqueza. Si, como dice Mounier, por definición "la persona es lo que no puede repetirse dos veces", la verdadera comunicación –no siempre real, no siempre posible y sin embargo "primitiva"– sería una forma de la creación, de la coparticipación y del amor. No del amor egoísta ni del amor hipócrita que en tantos casos es realmente "proyecto de hacerse amar", sino del amor que es don y, en sentido cristiano de la palabra, "abandono".

La persona: realidad total del hombre, realidad encarnada, comunicable y comunitaria: tales son las ideas fundamentales del personalismo. Para precisarla algo más habría que añadir que el personalismo es conversión, arrostramiento y libertad. Como conversión la persona es un "sobre sí", retorno a sí, intimidad que no es huida. No se trata naturalmente, de un retorno angélico sobre sí: "No juguemos a ser espíritus puros." El "sobre sí" implica relación con los demás, vuelta al mundo: alteridad. La persona es, en cuanto conversión "centración" y "dilatación". Y el aspecto fundamental de esta dilatación es precisamente el "arrostrar". Ya

al comentar, en su primer libro, la obra de Charles Péguy, Mounier escribía: "Conducir el pensamiento propio como una acción: aportar al acto intelectual el mismo fervor ordenado, la misma atención escrupulosa que da a su actividad política y social". "La persona se expone, se expresa: se enfrenta y es cara". Este arrostrar parte, en primer términos, de una aceptación. Pero si la persona humana es capaz de aceptar, es necesario que también sea capaz de decir "no", de rechazar y protestar. Los más vivos entre los filósofos modernos son filósofos de la rebeldía. Recordemos tan sólo a Marx, a Kierkegaard, a Unamuno, a Nietzsche, a Sartre o a Camus. Pero estos filósofos de la rebeldía, estos filósofos del "no" cuya esperanza es "la esperanza de los desesperados", es insuficiente. La rebeldía en sí y por sí pierde todo sentido y se convierte en una especie de "paranoia a escala humana". En efecto, en el caso de Gide, la rebeldía lleva al acto gratuito; en Malraux, a un vértigo de la acción por la acción; en Sartre, a una moral relativista que carece de criterio para la acción que propone. De hecho la pura rebeldía puede conducir a todo: al fascismo tanto como al anarquismo, al liberalismo o al hedonismo. Hay que concebirla como libertad pero, como diría Mounier, se trata aquí de "libertad bajo palabra", una libertad que no es acto puro, que no es pura espontaneidad, sino que es libertad de obstáculos, la libertad que propone Mounier es lucha contra la no-libertad; una "libertad que no progresa, como el cuerpo, sino mediante obstáculos, elecciones, sacrificios". En otros términos: dos condiciones son necesarias para que la libertad exista: saber que somos seres "en situación", comprometidos en esta situación y por ella limitados: saber que somos seres relacionados al valor y sobre todo a este valor fundamental de la caridad: "solamente se posee lo que se da". La libertad no depende pues de valores vagos: "es valor; el universo personal define al universo moral y coincide con él".

Así la lucha viva por la libertad es, en última instancia, una forma de la adhesión, "confianza gozosa ligada a una dilatadísima experiencia personal".

Mounier, en una tradición francesa que encontramos desde Pascal hasta La Rochefoucauld, desde Montaigne hasta Camus, es un moralista. Un moralista que sabe ver, porque sabe vivir todas las angustias de la vida, todas las rupturas del hombre de nuestros días. El personalismo de Mounier no quiere negar el

mundo en que vivimos: quiere darle un sentido. Contra las filosofías de la desesperación, contra el vago optimismo de los idealistas, Mounier quiso siempre mostrar que la condición del hombre es valor: valor espiritual encarnado, presencia de la persona divina en la persona humana. ¿Optimismo?: ¿pesimismo? Entre los dos extremos, Mounier escogería el optimismo, pero un optimismo medido, un optimismo que sabe de la tragedia: un "optimismo trágico".

Teilhard de Chardin[129]

En las mismas tierras de Auvernia que vieron nacer a Pascal, nació Teilhard de Chardin en el año de 1881. Ya de niño mostró especial interés por los hechos naturales. A la edad de diez años salió a explorar el interior de los volcanes de Auvernia con su hermana Margarita María. La alarma familiar no les permitió llegar a su destino, pero esta primera exploración fracasada parece ya anunciar el destino del futuro explorador de las regiones africanas y, sobre todo, chinas. También de niño mostró Teilhard un excepcional sentido del universo. En los últimos años de su vida, recordaba el "sentido cósmico del universo (la consistencia del todo)" que había nacido en su espíritu antes de iniciar sus estudios primarios.

Por un lado, Teilhard fue un espíritu ávido de conocimientos científicos, atraído por la materia y, muy especialmente, por aquello que "brilla" dentro de la materia. Por otro, fue igualmente un espíritu ávido de revelaciones espirituales, de concentraciones en "lo humano, lo crístico".

Esta doble dimensión, tan infrecuente en nuestro siglo, es lo que caracteriza a fondo el espíritu de Teilhard. Pensador de la totalidad, Teilhard no podía pensar sino en términos de totalidad. ¿Cómo hubieran podido atraerle un materialismo puramente mecánico o un espiritualismo desencarnado? La vida de Teilhard de Chardin es el mejor testimonio de este constante deseo de síntesis. Cuando en 1923 viaja a China, sus trabajos de campo, sus

[129] Las citas de las obras de Teilhard que aparecen en este capítulo se refieren a las ediciones francesas.

búsquedas en los dominios de la paleontología y la prehistoria, su acercamiento a la materia, no le impiden escribir *El medio divino*, libro dedicado a "aquellos que en lugar de darse plenamente a la Iglesia, la bordean o se alejan de ella con la esperanza de sobrepasarla".[130] Cuando en 1929 regresa a China para proseguir sus pesquisas sobre el hombre de Pekín, escribe: "el descubrimiento del Sinántropo representa una seria victoria ganada por aquellos que sustentan la idea de la extensión del transformismo a la forma zoológica humana."[131] Esta afirmación, revolucionaria para los espíritus tímidos dentro del ámbito del cristianismo, no se contrapone a la labor misionera que Teilhard de Chardin emprende por aquellos mismo años.

Ciencia y religión, razón y fe no son para él formas disonantes, sino manifestaciones de una sola evolución espiritual que se confunde con la historia del universo, de la Tierra y del hombre. Y, si algunas de sus obras (*El grupo zoológico humano, El fenómeno humano, La aparición del hombre, La visión del pasado*) tienden a pulsar las cuerdas materiales del mundo sin olvidar por ello la presencia y el "brillo" del espíritu dentro de la materia, otras (*El porvenir del hombre, El medio divino, Reflexiones sobre la felicidad, Construir la tierra*), sin rechazar la materialidad de la vida, se inclinan a destacar acordes espirituales.[132]

Esperanzada y optimista, toda la obra, la vida de Teilhard de Chardin es un constante progreso, un constante ir hacia adelante en la materia y la vida en busca y encuentro de más vida y más y mayor conciencia.

Volvamos los ojos a esta obra progresiva y, en el sentido real de la palabra, *entusiasta*. En la expresión científica y poética a un tiempo del pensamiento de Teilhard de Chardin habremos de descubrir –aquí tan sólo por sugerencia y como a vuelo de pájaro–

[130] Pierre Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, Seuil, París, 1957, p. 17.

[131] Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres de voyage*, Grasset, París, 1956, p. 126.

[132] Para estudiar la vida y la obra de Teilhard de Chardin debe consultarse: Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin, les grandes étapes de son évolution*, Plou, París, 1958. Es también útil la *Introducción* de Claude Trestemontant, publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México. El libro de Nicolas Corte (pseudónimo de un religioso francés) *La Vie et l'âme de Teilhard de Chardin* (Arthème Fayard, París, 1957) contiene importantes puntos de vista polémicos. Últimamente Henri de Lubac, principalísimo teólogo de Francia, ha mostrado la profunda raíz cristiana de la obra de Teilhard de Chardin en *La pensée religieuse du père Theilhard de Chardin*, Aubier, París, 1962.

que el secreto del mundo está en todo aquello en que llegamos a ver el universo transparente.

Advierte Teilhard de Chardin que, al escribir *El fenómeno humano* no quiso hacer obra de metafísico o de teólogo, sino puramente de hombre de ciencia. La palabra "fenómeno" que aparece en el título indica ya muy a las claras esta su intención. ¿Cómo estudiar científicamente al hombre? Para Teilhard la única forma viable consiste en integrarlo dentro de un proceso de evolución que involucra a la totalidad de la materia y de la vida. Y no se piense que para Teilhard la evolución es una mera hipótesis, una suposición útil para encuadrar los fenómenos del universo. La evolución es, a su ver, un hecho incontrovertible. Lo cual no quiere decir que las diferentes teorías de la evolución, de Darwin y Lamarck a nuestros días, sean interpretaciones correctas del fenómeno evolutivo. Sucede, en efecto, que los biólogos y los filósofos –a excepción de Bergson, que Teilhard leyó con avidez a la edad de quince años– se han contentado con ver la evolución desde fuera. Y lo que Teilhard nos propone es que contemplemos este fenómeno no sólo en sus fases exteriores, sino en su intimidad misma, desde sus entrañas o, como él mismo dice, desde sus "adentros".

Si la evolución del universo puede verse por dentro sin dejar por ello de verla científicamente, veremos que el fenómeno evolutivo no es tan sólo una mera sucesión de hechos, sino una corriente ascendente que adquiere cada vez un sentido más pleno. Pero ¿qué entender por estos "adentros" de las cosas? En el caso del hombre podemos hablar de un "fuera" corporal y mecánico y de un "dentro" espiritual y consciente. Pues bien, lo que sostiene Teilhard de Chardin es que esta doble cara –externa e interna– observable en el hombre, existe en menor o mayor grado en los seres vivos y aun en la materia misma. Así puede escribir: "En una perspectiva coherente del mundo, la vida supone, inevitablemente, hasta perderse de vista, una previda."[133] Es importante subrayar el sentido de la palabra "previda". Mediante ella, Teilhard de Chardin quiere indicarnos que, antes de que la vida apareciera en nuestro planeta, existía ya, en el corazón mismo de la materia, una aspiración a la vida y aun una "conciencia", si bien una conciencia "extremadamente adelgazada". "Una masa de conciencia elemental está aprisionada en el origen en la materia terrestre."[134] ¿Quién no recordará en este punto la definición de la materia como *mens instantanea*, mente incapaz de reflexión y de memoria, que Leibniz descubría en las entrañas de las cosas? Y, sin embargo, la idea de Teilhard no es idéntica a la de Leibniz. Para éste la definición de la materia como una forma primitivísima de espíritu era de orden metafísico. Para Teilhard, en cambio, es de orden científico. Si el hombre surge de la evolución del universo, si la vida se inicia en la materia, ¿cómo no pensar que esta materia primitiva no contiene ya, en alguna forma, lo que acabará por transformarse en conciencia? La evolución entera del universo pasa, así, por tres etapas progresivas y ascendentes: la previda, la vida y el pensamiento o la conciencia. El hombre es la última instancia de un prolongado proceso de elaboración. De ahí su lugar privilegiado. "El hombre, no centro estático del mundo –como se ha creído durante largo tiempo–, sino eje y flecha de la evolución, lo que es mucho más hermoso."[135]

Tenemos al hombre situado. En él, en su conciencia reflexiva, parece realizarse y estarse realizando a cada paso, el verdadero sentido del universo. Pero, cabe preguntarse, ¿qué es lo que permite que Teilhard de Chardin considere la génesis del mundo como capaz de sentido? ¿Qué es, por otra parte, lo que le autoriza a pensar que el hombre es real y verdaderamente el eje y la flecha, es decir, el verdadero centro dinámico del mundo?

Ha dicho Bertrand Russell que los filósofos pensaron que la evolución, este proceso que lleva de la amiba al hombre es un progreso evidente, aunque no sabemos si la amiba estaría de acuerdo con esta opinión. Son muchos los hombres de ciencia que, en nuestros días, coinciden con Russell y piensan que, científicamente, es imposible jerarquizar a los seres vivos. Desde el punto de vista de la biología, son igualmente válidos los rododendros, las amibas, los caballos o los hombres. Teilhard se distingue de estos hombres de ciencia precisamente porque piensa que los hombres tienen más jerarquía que las amibas y que tanto las amibas como los hombres, cada uno en su lugar, son parte de esta

[133] Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Seuil, París, 1955, p. 35.

[134] *Ibid.*, p. 71.
[135] *Ibid.*, p. 30.

filiación ascendente que va de lo menos a lo más, de la materia a la conciencia.

La actitud de Teilhard de Chardin se basa en dos principios complementarios: el de la ortogénesis y el de la complejidad.

Se acepta comúnmente en nuestros días que la ley que gobierna al universo es la ley de la entropía, siempre que por ella se entienda un principio de la usura y de la desintegración universales. De aceptarse totalmente la ley de la entropía, la consecuencia inmediata es que el universo carece de sentido puesto que estaría destinado, de manera general, y en cada una de las filiaciones biológicas, a desgastarse progresivamente hasta pulverizarse y destruirse. No niega Teilhard de Chardin que muchos fenómenos naturales presenten esta característica de irremediable caída, pero afirma que es observable la aparición en el tiempo, y en espacios orientados, de una distribución estadísticamente ordenada. Tal es la ley de la ortogénesis que, a su vez, implica la ley de la complejidad. Precisemos esta ley de la complejidad, y digamos, con Teilhard de Chardin, que un ente será más complejo que otro cuando contenga mayor número de elementos y cuando estos elementos estén más altamente organizados.[136] Si ahora consideramos el desarrollo del cerebro veremos, en primer lugar, que entre todas las especies conocidas es la especie humana la que ha logrado desarrollar una forma cerebral más compleja y que, por otra parte, a este desarrollo cerebral corresponde siempre un crecimiento psíquico. Así, por su complejidad misma, el hombre es el producto máximo de un desarrollo ortogénico, es decir, progresivo y ascendente, y por este hecho mismo, es el hombre el eje de la flecha de la evolución. Capaz de reflexionar, capaz de correflexionar al comunicarse con las cosas y los demás hombres y, como veremos, capaz de ultrarreflexionar, el ser humano es el último gesto, la forma más completa, más compleja y más viva de todo el proceso evolutivo.

Si en *El fenómeno humano* el principal interés de Teilhard de Chardin consistía en mostrar esta preeminencia del hombre a la luz de las leyes científicas, en *El porvenir del hombre* se preocupa ante todo por dilucidar el sentido del universo humano y el

[136] La ortogénesis puede definirse también como la ley de la adición orientada de las pequeñas mutaciones.

futuro de la humanidad, basándose para ello en los conocimientos que tenemos del pasado del universo, de la Tierra y de los hombres.

"El navío que nos lleva –escribe Teilhard de Chardin– está todavía en marcha."[137] Hasta ahora hemos visto cómo el universo progresa y crece hasta llegar al hombre. Veamos cómo también el hombre crece, progresa, se hace cada vez más complejo, es decir, evoluciona.

No estamos acostumbrados a la idea de una evolución de la especie humana. Y es que en realidad solemos considerar periodos de la historia que, dentro del marco de la evolución general son de cortísima duración. ¿Quién de nosotros va mucho más allá de la historia griega? ¿Quién, si no los especialistas, se preocupa por el significado del hombre primitivo? ¿Quién, de no ser un paleontólogo o un prehistoriador, se sitúa en el nacimiento mismo de las civilizaciones? Teilhard lo hace y es esta observación prolongada lo que le permite afirmar que la especie humana cambia, se hace más compleja y crece.

Ahora bien, esta evolución no debe concebirse en forma individual. Lo más probable es que el hombre de las cavernas tuviera ya potencialmente el mismo grado de conciencia que el hombre del siglo XX. Si la evolución existe hay que verla en una evolución total de la especie que Teilhard de Chardin concibe en términos de una creciente socialización.

En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* –libro que Teilhard consideraba como una *summa ad gentiles* de primer orden–, Bergson observaba que ha crecido rapidísimamente el cuerpo humano. Los automóviles prolongan velozmente a nuestra piernas, los telescopios o los microscopios agudizan nuestras miradas y han acabado por nacernos alas e impulsos que parecen destinados a llevarnos a otros espacios, otros planetas y, ¿por qué no soñarlo? a otras constelaciones. Pero si el cuerpo ha crecido, no ha crecido proporcionalmente nuestra alma. Y así Bergson sugiere que debemos acrecentar el alma para que vuelva a ser, equilibradamente, aquel viejo principio de vida que fue entre los griegos y entre los hombres de la Edad Media. Pues bien, Teilhard de Chardin no sólo nos dice que debemos acrecentar el alma. Dice,

[137] Pierre Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'homme*, Seuil, París, 1959.

mucho más precisamente, que es inevitable que, dado el curso de la evolución, lleguemos a acrecentarla de veras. Pero si no podemos pensar que el cerebro de cada uno de nosotros haya evolucionado realmente en cada caso privado y particular, podemos en cambio pensar que, ya en nuestro mundo contemporáneo, ha crecido a ojos vistas el cerebro de la especie, es decir, toda la serie de centros nerviosos que somos en conjunto, cada vez más unidos por nuevas formas de comunicación que nos unifican. Ha crecido el cerebro de la especie, se ha hecho más complejo y, consiguientemente, más consciente. Cada persona humana empieza ya –empieza tan sólo– a ser célula de este creciente cerebro específico.

Si ahora miramos hacia el futuro, armados con estos nuevos conceptos de mayor evolución, mayor socialización y mayor conciencia de la especie humana, podemos tomar tres actitudes. Podríamos cesar de actuar, lo que equivaldría a un suicidio individual; podríamos aislarnos de la masa y tratar de vivir fuera de la evolución que en conjunto *vamos siendo*; podríamos tratar de evadirnos mediante una mística de separación mal entendida. Ninguna de estas actitudes es convincente para el espíritu aquí ya visionario y profético de Teilhard. Lo que podemos hacer, lo que en realidad debemos hacer, es "lanzarnos resueltamente en la corriente de conjunto para incorporarnos a ella".[138] Esta incorporación nos permite participar en el futuro, un futuro que, dentro de una progresiva complejidad organizada, nos promete también una mayor conciencia.

Unidad; tal parece ser el destino de los hombres en su progresivo intento por alcanzar un sentido de la especie. Pero no debemos imaginar que esta unidad mayor implique una confusión de los individuos y una final disolución de cada ser particular en una homogeneidad anuladora de individuos. Observa Teilhard de Chardin que "en todos los dominios experimentales, la verdadera unión (es decir, la síntesis) no confunde sino que diferencia".[139] Crecerá la especie, crecerá la conciencia, crecerá la complejidad, y "la marea ascendente de las noogénesis equilibrará las tendencias 'descendientes de la entropía' ".[140] A la usura, al desgaste, se opondrá siempre el vigor del crecimiento. Pero este crecimiento

[138] *Ibid.*, p. 13.
[139] *Ibid.*, p. 74.
[140] *Ibid.*, p. 103.

hacia la unidad tendrá solamente sentido si es un crecimiento amoroso. En un futuro sin duda lejano, el padre Teilhard de Chardin espera con toda su esperanza que ya no será necesario el "cuerpo a cuerpo": que será, en cambio inevitable, un "corazón a corazón" (*un cœur-à-cœur*).[141] El hombre de mañana podrá vivir a la vez individualizado y unido, consciente de sí y de la especie, reflexivo y co-reflexivo y, sobre todo, unificado a los demás en una "conspiración" animada de amor.[142]

Son varias las consecuencias que Teilhard de Chardin saca de su concepto dinámico del universo y del hombre. Tres de ellas son fundamentales: las que atañen a la sociedad, a la religión y a la moral.

No ha escrito Teilhard de Chardin ninguna teoría del Estado ni tampoco, en el sentido estricto, una sociología. Sus ideas sociales son de especial importancia, a pesar de todo, en esta nuestra época politizada y socializada. Teilhard de Chardin ha escrito muy a las claras que su pensamiento es democrático. Pero lo que ya no es tan claro es lo que se entiende por democracia, concepto que Teilhard considera huidizo y de mal definir. De acuerdo con las teorías biológicas de Teilhard de Chardin, la democracia debe conservar, al mismo tiempo, un máximo de orientación libre para las personas y fomentar también hasta lo máximo el sentido de la especie. A mayor correflexión habrá de seguir una mayor socialización y también una mayor conspiración de amor. No todos los pueblos, sin embargo, llegarán a esta libertad por los mismos caminos, ni todos los pueblos están al mismo nivel para alcanzar de una vez por todas el ideal democrático. Frente a un marxismo que cree en el progreso, pero tiende a anular a la persona y frente a un cristianismo tibio que tiende a ascender hacia la verdad negando el progreso, Teilhard propone una solución de orden cristiano que implique, al mismo tiempo, un constante ir hacia adelante sin olvidar nunca que quien progresa es la persona, una persona destinada a seguir la línea de mayor conciencia y por lo tanto de mayor ascenso. Entre el mero progresar y el puro subir, cabe la posibilidad de progresar ascendiendo en una fe cristiana que considera a Cristo como motor y salvador de la génesis del hombre. "No me

[141] *Ibid.*, p. 99
[142] *Loc. cit.*

parece que el impulso hacia *algo* puede realizarse –escribe Teilhard– sin completarse con otra aspiración más fundamental todavía que desciende de arriba y de alguien."[143] Y así, en *El medio divino*, ya plenamente en el campo de la experiencia religiosa, puede escribir Teilhard de Chardin: "Cuanto más grande sea el hombre, más unida esté la humanidad, más consciente y señora de sus fuerzas, tanto más encontrara Cristo un cuerpo digno de su resurrección para extensiones místicas."[144]

Hasta aquí, brevemente esbozadas, las consecuencias sociales y religiosas del pensamiento cristiano de Teilhard de Chardin. Es dentro del mismo marco de progreso, complejidad y crecimiento donde debemos situar sus ideas morales. Se ha dicho que Teilhard de Chardin no tuvo en cuenta el problema del mal moral y del pecado.[145] La apreciación no es del todo justa. Verdad es que en *El medio divino*, el problema no se plantea. Pero Teilhard advierte, desde el principio del libro, que nadie debe sorprenderse "si se da un lugar en apariencia tan débil al mal moral, al pecado: se da por supuesto que el alma de la cual nos ocupamos se ha alejado ya de las direcciones culpables".[146] Sin duda Teilhard se refiere al mal por lo menos por implicación. Y cuando lo hace es probable que sostenga, como san Agustín, que el mal absoluto es una falta de ser, una carencia y una renuncia. Malo es, para Teilhard, abstenerse de participar en el crecimiento del mundo, y, a fin de cuentas rehusar toda adhesión a una génesis humana que es, esencialmente, Cristogénesis, realización de Cristo entre los hombres. En las *Reflexiones sobre la felicidad*, Teilhard divide a los hombres en tres clases: los pesimistas y cansados, los que se limitan al buen vivir y los "ardientes". Y el mal está en los pesimistas y los epicúreos, es decir, bien en aquellos que renuncian a seguir el ascenso que es toda vida, bien en aquellos que, encerrados en su goce personal, quieren anular toda trascendencia. El bien, en cambio, resulta de una adhesión feliz que ya no es solamente coreflexión, reflexión en común, sino, en última instancia, ultrarreflexión, una vez que los hombres no sólo se deciden a vivir con

[143] *Ibid.*, p. 374.
[144] Pierre Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, p. 121.
[145] Tal es la tesis del padre Bosio, resumida por Nicolas Corte en *op. cit.*
[146] *Ibid.*, p. 12.

los demás hombres, sino a vivir centrados en aquél. Alguien a quien se dirigen los pasos de una vida que es, esencialmente, paso y progreso.

Teilhard de Chardin, el que de niño supo concentrarse en el "brillo" interior de la materia, convierte el universo en un cántico gozoso. Nadie como él, en nuestros días, ha sido capaz de decirnos, persuadido de que el mundo está hecho a imagen y semejanza del creador, que "la verdadera felicidad es una felicidad de crecimiento".[147]

Obras de consulta

JOLIVET, R., *Sartre ou la théologie de l'absurde*, París, 1965.
LACROIX, J., *Marxisme, existentialisme, personalisme*, París, 1959.
LUBAC, H. DE, *La Pensée religieuse du père Teilhard de Chardin*, París, 1962.
MOUNIER, E., *Œuvres complètes*, París, 1965.
RAHNER, K., *Escritos teológicos*, Madrid, 1965.

[147] Pierre Teilhard de Chardin, *Réflexions sur le bonheur*, Seuil, París, 1960, p. 60.

APÉNDICE I

ÍNDICE DE LAS PRINCIPALES CORRIENTES FILOSÓFICAS

En este índice se presenta esquemáticamente las principales corrientes filosóficas en los campos de la epistemología, la metafísica y la moral. Sírvase el lector de él como de un conjunto ordenador de tendencias, movimientos y escuelas. Para los detalles de filósofos y escuelas mencionadas, refiérase al texto del libro y a los capítulos correspondientes.

I. EPISTEMOLOGÍA

Teoría del conocimiento. Los principales problemas que plantea el conocimiento humano y algunos de los sistemas y teorías por ellos generados son:

A) el origen de las ideas

1) *innatismo:* las ideas existen en la conciencia, ya en acto, y más generalmente, en potencia, desde que nacemos. Conocer es desarrollar y revelarnos las ideas que ya tenemos. Reminiscencias en Sócrates y Platón; memoria en san Agustín y, en general, realismo de los universales en la Edad Media (san Anselmo, san Buenaventura); racionalismo moderno: Descartes, Spinoza, Leibniz.

2) *empirismo:* el espíritu es una *tabula rasa* cuyas ideas proceden de la experiencia sensible y dependen de esta

misma experiencia: Protágoras, Epicuro, nominalistas medievales, empiristas ingleses (Francis Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume), empirismo radical o pragmatismo (Peirce, James, Dewey).

3) *criticismo:* la filosofía kantiana en cuanto declara que el problema del origen de las ideas es indemostrable y que debe considerarse el valor de las ideas, no a partir de su origen sino a partir de su análisis una vez que estas ideas están ya en la conciencia.

4) *realismo moderado:* las ideas proceden de la experiencia, pero tienen valor universal (Aristóteles, santo Tomás).

B) modos de conocimiento

1) *filosofías deductivas:* en general todas las filosofías racionalistas que consideran que el razonamiento filosófico es el paso de lo necesario a lo necesario, a través de la concatenación de juicios necesarios: Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel. Los filósofos medievales (san Agustín, san Anselmo, santo Tomás, Duns Escoto) aceptan este género de razonamiento siempre que esté al servicio de la fe.

2) *filosofías inductivas:* en general todas las filosofías empiristas que sostienen: *a)* que el conocimiento científico es inductivo (Roger Bacon, Francis Bacon, positivistas lógicos en cuanto se ocupan de la naturaleza física); *b)* que el conocimiento humano se forma por inducción a partir de los datos sensibles para llegar a ideas abstractas (Epicuro, Berkeley, Hume).

3) *intuicionismo:* sostiene que el conocimiento es inmediato ya sea en su totalidad, ya sea parcialmente. Verdad de la intuición sensible en Epicuro; verdad de la intuición emocional en los románticos (Rousseau); verdad de la intuición racional (axiomas de las matemáticas, axiomas

filosóficos e intuición en cada uno de los pasos deductivos en Descartes). En la filosofía de Bergson la intuición es simpatía con el absoluto, es decir, un instinto guiado por la inteligencia o una inteligencia con la viveza inmediata del instinto.

4) *misticismo:* forma religiosa del conocimiento de Dios que, después de los grados ascéticos de la renuncia lleva, ya a una total fusión impersonal con la divinidad (Plotino), ya a una fusión donde el místico conserva su individualidad personal (misticismo cristiano).

5) *fideísmo:* sostiene que el único conocimiento de Dios, su existencia y sus atributos, es mediante la fe y, por lo tanto, renuncia a la razón (Tertuliano, nominalismo medieval, Kierkegaard, Unamuno).

C) valor del conocimiento

1) *escepticismo:* filosofía que considera que el conocimiento es imposible y que renuncia a pronunciar juicios. El escepticismo puede ser retórico y argumentativo (sofistas), un modo de vida en la inmovilidad de la conciencia (Pirrón, Enesidemo, Sánchez, Montaigne), un modo de renunciar al conocimiento racional para obtener un conocimiento a base de fe (fideísmo), un modo de pensar que el único conocimiento posible es de orden científico (positivismo lógico).

2) *relativismo:* doctrina que sostiene que el conocimiento es, *a)* relativo a la persona individual (subjetivismo de Protágoras), *b)* relativo a la especie humana (Comte, Marx, sociologismo, pragmatismo, historicismo de Dilthey); *c)* relativo a la conciencia en general, objetivo y *a priori* (Kant).

3) *doctrinas de la validez absoluta:* el conocimiento tiene validez absoluta ya sea por medios racionales deductivos (Parménides, Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel),

ya por medios racionales inductivos (Bacon, Comte), ya por medios intuitivos (Plotino, Bergson, Scheler).

D) definiciones de la verdad

1) teoría de la correspondencia: la verdad es la identificación del concepto o el pensamiento con el objeto o la esencia (Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, Duns Escoto, Locke). REALISMO.

2) teoría de la coherencia interna del pensamiento: éste es el caso de la verdad en Descartes, Leibniz, Kant, Hegel. IDEALISMO.

3) *teoría de la verdad como acción:* la verdad se define como utilidad. PRAGMATISMO.

II. METAFÍSICA

Exponemos aquí los principales campos de la metafísica, subdivididos en cuanto a las temáticas primordiales y las diversas posturas filosóficas ante ellas:

A) cosmología racional (así designada para distinguirla de la cosmología como parte de las ciencias físicas)

1) existencia del mundo exterior

a) idealismo: palabra que puede indicar una actitud *subjetivista* (el hombre medida de todas las cosas, Protágoras) que niega la existencia necesaria del mundo: una actitud *epistemológica* (conocimiento de los fenómenos, ausencia del conocimiento de las cosas en sí para Kant); una actitud *metafísica* (la realidad debe buscarse en un mundo trascendente del cual el nuestro es la imagen (Platón, san Agustín); una actitud *espiritualista*, según la cual la sustancia del mundo es de orden espiritual (Anaxágoras, Leibniz); una actitud *inmaterialista* (que es forma del espiritualismo empirista en Berkeley).

b) realismo: palabra que puede indicar una afirmación total de la realidad del mundo exterior (Tales, Anaximandro. Anaxímenes, Heráclito, físicos anteriores a la sofística); una afirmación de la existencia sustancial de formas o esencias en el mundo (Aristóteles, santo Tomás, Bacon); una afirmación de que el espacio es la sustancia real del universo (Descartes).

c) materialismo: doctrina que afirma que la única realidad es el mundo físico y que el espíritu es sólo un reflejo de aquél (Demócrito, Epicuro); doctrina que afirma que la única realidad es de orden biológico (Cabanis, Huxley y algunas de las teorías evolucionistas); doctrina que afirma que la única realidad es la materia dominada por el hombre una vez que éste ha trascendido sus contradicciones (marxismo).

2) el espacio y el tiempo

a) el espacio: las teorías acerca del espacio pueden ser *realistas* (sustancialismo de Descartes, panteísmo de Spinoza, cualidad primaria en Locke) o *idealistas* (negación de la sustancia espacial en Leibniz o en Kant).

b) el tiempo: puede presentarse como realidad física (aspecto del movimiento en Aristóteles o Descartes, cualidad primaria en Locke), o como una forma de la vida humana que ya no pertenece a la cosmología sino a las filosofías de la vida y de la existencia.

c) las teorías contemporáneas suelen dividirse en: realista del espacio-tiempo (en física Einstein, en filosofía Whitehead), y en teorías convencionalistas del tiempo y del espacio (convención social en el pragmatismo).

B) *psicología racional* (así llamada para distinguirla de la psicología empírica, se ocupa de la naturaleza y el destino –inmortalidad o mortalidad– del alma humana).

1) *materialismo:* es la doctrina que sostiene que el alma es parte de la materia, carece de realidad sustancial y perece con la muerte del cuerpo, por alguna de las siguientes razones:

a) porque el alma es de la misma naturaleza que el mundo físico (Demócrito, Epicuro).
b) porque el alma es una fusión biológica (Cabanis, epifenomenismo de Huxley).
c) porque el hombre, ser material, puede llegar a ser su propio dios (Feuerbach, Comte, Marx, concepto de superhombre en Nietzsche).

2) *espiritualismo:* es la doctrina que sostiene que el alma es espiritual, una, indivisible, sustancial e inmortal, por alguna de las siguientes razones:

a) porque se afirma la transmigración del alma (pitagóricos, a veces Platón).
b) porque el alma, forma del cuerpo, no puede morir con él (Platón, Aristóteles).
c) porque el alma es racional, simple, y una y, por lo tanto, permanece (san Agustín, santo Tomás).
d) porque el alma es de por sí espiritual (Leibniz).
e) porque existe un dualismo total entre alma y cuerpo (Descartes).
f) porque el alma es parte de la sustancia única del mundo (estoicos y Spinoza, que no creen en la inmortalidad personal).
g) porque la duración espiritual no está condicionada por el cerebro (Bergson).
h) porque el alma es capaz de realizar valores universales y principalmente valores de santidad (Scheler).

C) *teología racional* (así llamada para distinguirla de la teología revelada, que se funda en la autoridad de los libros sagrados y en la fe. Se ocupa de la existencia, la naturaleza y los atributos de Dios).

1) *naturaleza de Dios*

a) *teísmo:* doctrina que sostiene la existencia de un Dios trascendente al mundo cuyos atributos pueden ser finitos (Dios como pensamiento que se piensa a sí mismo, en Aristóteles y, en general, concepto que los griegos se hacían de Dios) o infinitos (eternidad, omnisciencia, omnipotencia, perfección y, en general, concepto cristiano de un Dios personal y amoroso).
b) *panteísmo:* doctrina que sostiene que Dios y la naturaleza son una misma sustancia (estoicos, Plotino, Spinoza, Hegel).

2) *existencia de Dios*

a) Dios "sensible al corazón" de Pascal, para quien sólo puede apostarse a que Dios existe. Influencia de Pascal en James.
b) necesidad de probar la existencia de Dios mediante argumentos racionales que pueden ser: *i)* por la contingencia del mundo (movimiento, causalidad, grados de perfección, finalidad y orden del universo, parcialmente en Platón, Aristóteles, san Anselmo, Locke, Whitehead, Bergson; totalmente en santo Tomás); *ii)* por la idea de perfección (san Anselmo, Descartes, Leibniz, Spinoza, Hegel; argumento negado por santo Tomás y por Kant); *iii)* por las verdades eternas (san Agustín); *iv)* por el consentimiento universal (acuerdo de todos los hombres estoicos y, recientemente, si bien no en forma de prueba, en Bergson).
c) para los místicos no puede a veces probarse y, aun si se prueba, lo importante es que se conozca en forma inmediata por un acto de unión.

d) para los ateos (materialistas griegos, D'Holbach, Cabanis, Comte, Marx, Nietzsche, Dewey, Sartre), debe negarse la existencia de Dios y, por lo tanto, sus atributos.

D) tiempo humano

El problema se plantea desde san Agustín y adquiere las siguientes soluciones principales:

a) *historicismo relativista:* hace del tiempo humano parte dependiente del tiempo total de la historia humana, ella misma relativa a cada época (Dilthey).
b) *vitalismo:* puede hacer del tiempo una experiencia de duración puramente psicológica (flujo de conciencia en James), pero puede hacer de la duración, del tiempo interno distinguido del tiempo físico o matemático, el fundamento mismo de la metafísica (en san Agustín y, sobre todo en Bergson).
c) *existencialismo:* reduce el hombre a su existencia temporal si bien se distingue por poner mayor énfasis ya sea en el futuro (futuro inmortal en Kierkegaard, en Marcel; futuro desconocido en Unamuno o en Heidegger), o en el presente (Sartre).

III. Moral

Teoría del comportamiento humano (individual o social). Las escuelas tradicionales más destacadas son:

A) moral individual

1) *eudemonismo:* la moral identificada con la felicidad y la virtud, punto de vista sostenido por los filósofos racionalistas e idealistas: Platón, Aristóteles (para quienes la virtud se realiza en la ciudad); san Agustín, santo Tomás, Duns Escoto (para quienes la felicidad se realiza en el más allá); Spinoza (para quien la virtud se realiza en el amor intelectual de Dios en esta vida); Scheler.

2) *hedonismo:* la vida moral identificada con el placer. Epicuro, Lucrecio, Montaigne, Voltaire, utilitaristas (John Stuart Mill, Jeremy Bentham).

3) *rigorismo:* funda la moral en la ley autónoma de la voluntad (Kant).

4) *emocionalismo:* funda la moral en los sentimientos puros (Rousseau) o en los sentimientos que conducen a doctrinas (Bergson).

5) *inmoralismo:* moral que quiere negar todos los valores tradicionales para afirmar el valor de la fuerza (Nietzsche).

B) moral social

1) *idealismo:* utopías (Platón, Tomás Moro, Luis Vives, Las Casas, Vasco de Quiroga, socialistas del siglo XIX), teorías anarquistas (Tolstoi).

2) *jusnaturalismo:* doctrina que sostiene la existencia del derecho natural, modelo moral del derecho positivo (Platón, santo Tomás, Vitoria, Vives, Grocio, Locke, Rousseau).

3) *realismo:* puede ser la idea de un derecho y un Estado fundados en la experiencia del pasado y del derecho positivo de los pueblos (Aristóteles), o puede ser la defensa de un contrato social fundado en la ley del más fuerte (sofistas, Hobbes).

C) principales doctrinas políticas

1) *anarquismo:* ausencia de gobierno y de Estado (Calicles, Bakunin, Kropotkin, Tolstoi, Nietzsche).

2) *comunismo:* *a)* primitivo (comunidad de bienes y personas en los grupos primitivos); *b)* utópico (comunidad de bienes en las utopías de Platón, Tomás Moro y las formas socialistas utópicas del siglo XIX); *c)* marxista (distribución de bienes según las necesidades y los méritos).

3) *socialismo:* socialización más o menos completa de los medios de producción.

4) *liberalismo:* *a)* económico (libre empresa y libre-cambismo); *b)* político (sistema democrático-parlamentario); *c)* individualista (teoría de la libertad política de la persona: Rousseau).

5) *relativismo:* ética que hace depender la vida individual de la sociedad (Comte, Marx), de la evolución biológica (Spencer) o de la decisión auténtica personal (existencialismo).

APÉNDICE II

BREVE VOCABULARIO DE TÉRMINOS USUALES[1]

A

A posteriori: (lat. después de) ideas que provienen de la experiencia y dependen de ella (*cf.* Kant).

A priori: (lat. antes de) ideas que pueden provenir de la experiencia pero que no dependen de ella (*cf.* Kant). La discusión actual sobre los juicios *a priori* es compleja. En general pueden encontrarse dos tendencias: *1)* la de Wittgenstein quien veía en los juicios *a priori* juicios puramente formales y no sintéticos (esta idea, contraria a la kantiana, se encuentra en buena parte de la lógica contemporánea); *2)* la de Husserl y sobre todo Scheler para quienes, aparte de un *a priori* formal existe un *a priori* material (*vid.* nuestra exposición de Scheler).

Absoluto: (lat. *absolutus*, desligado) suele referirse a aquello que es independiente y existe por sí mismo. Ejemplo: Dios, la sustancia.

Abstración: (lat. *abstraho*, sacar de) suele significar: *1)* la extracción de una cualidad de un objeto (*esta* línea de *este* triángulo); *2)* más frecuentemente el proceso mediante el cual se obtienen ideas generales.

[1] Este vocabulario pretende sólo dar definiciones brevísimas e indispensables. La etimología de las palabras se enuncia siempre que parece ser útil; usamos las siguientes abreviaturas: *al.*, alemán; *fr.*, francés; *gr.*, griego; *lat.*, latín; *q.v.*, consultar un término aquí incluido. Recomendamos los diccionarios filosóficos de José Ferrater Mora, de Dagoberto Runes (en inglés) y los vocabularios de André Lalande y el muy reciente de Paul Foulquié y Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique.*

Accidente: (lat. *accidens*, lo sucedido) aquello que no existe por sí, sino por otra cosa. El color es accidente de un objeto.

Activismo: filosofía que se basa en las actividades, sean humanas (la voluntad) o naturales. Ejemplo: la filosofía de Nietzsche, el pragmatismo. También puede aplicarse a las filosofías del *acto* como las de Aristóteles y santo Tomás.

Acto: (lat. *actus*, movimiento) aquello que determina el ser de una cosa. En Aristóteles o en santo Tomás la realidad de una cosa.

Agnosticismo: (gr. *ágnostos*, que no conoce) actitud de quien se considera incapaz de conocer y, más especialmente, de conocer la existencia del alma o de Dios.

Alma: (lat. *anima*, soplo) originalmente, principio vital. En la metafísica, sustancia espiritual simple e inmortal.

Análisis: descomposición de un objeto en las partes que lo constituyen. Una figura geométrica en sus partes: líneas, planos, volúmenes, etcétera.

Analítico, Juicio: en Kant, un juicio cuyo predicado está incluido en el sujeto. En general la lógica contemporánea no admite la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*, como lo hacía Kant. Más cercana a Leibniz que a Kant, la lógica contemporánea suele considerar que la analiticidad depende del carácter necesario de las proposiciones y que no se refiere a la realidad. De hecho no existe una sola definición de analiticidad: puede decirse que un juicio es analítico si es no contradictorio, o si es un juicio significativo fuera de los hechos o si es, como diría Leibniz, verdadero "en todos los mundos posibles", etcétera.

Anarquismo: (gr. *anarchía*, sin gobierno) doctrina que preconiza la sociedad perfecta después de la supresión del Estado y de todo sistema (Bakunin, Kropotkin, Tolsoi).

Animismo: (lat. *anima*, soplo vital, alma) doctrina que sostiene que todos los seres naturales, incluso los seres materiales, tienen un principio vital.

Antinomia: la contradicción que resulta de deducir y probar dos teorías opuestas. En Kant, por ejemplo: la eternidad o la no eternidad del mundo resultan antinómicas.

Apariencia: (lat. *appareo*, aparecer) en metafísica lo que se presenta sin garantía total de ser. Ejemplo: el mundo del devenir en Platón, la materia en Plotino.

Apercepción: (fr. *apercevoir*, darse cuenta) es, para Leibniz, la conciencia racional.

Arché: palabra griega que significa gobierno. En los filósofos presocráticos, el origen de todas las cosas.

Areté: palabra griega equivalente a *virtud*.

Asociación de ideas: (lat. *ad*, junto a y *socius*, compañero) significa, ya desde Aristóteles y Epicuro, pero principalmente entre los empiristas ingleses (Locke, Hume), aquel mecanismo mental que, mediante el hábito, une impresiones distintas para formar ideas abstractas. La asociación se realiza principalmente, según los empiristas, por semejanza, por contraste y por contigüidad.

Ateísmo: (gr. *a*, sin y *theós*, Dios) doctrina o actitud filosófica que niega la existencia de Dios.

Atención: (lat. *ad*, hacia y *tendere*, tender) concentración mental en un objeto o grupo de objetos. La atención es, al mismo tiempo, monoideica (fijación de una idea) y polideica (desarrollo de otras ideas a partir de la fijada). Fundamental en la psicología, lo es también en la filosofía del tiempo de san Agustín y en la filosofía bergsoniana de la duración.

Autonomía: en Kant, aquella voluntad y aquella moral que solamente depende de sí. El *deber ser* es independiente de cualquier forma de ser (*cf.* Kant).

Axiología: (gr. *áxios*, valor) teoría de los valores.

B

Bien: (lat. *bonum*) en metafísica el primer principio (ideas en Platón. Dios en Aristóteles o en la filosofía cristiana). En moral, lo que es digno de elogios en cuanto a la conducta individual o social.

C

Categoría: (gr. *kategoría*, predicación) en Aristóteles sumos géneros de entes que corresponden al modo del conocer (sustancia, cantidad, cualidad, relación, modo, etcétera). En Kant, conceptos *a priori* del entendimiento (esencia, existencia, causalidad, etcétera).

Causa: (lat. *causa*) aquello que da lugar a un cambio, un movimiento o alteración. La palabra causa puede significar también razón de ser.

Causalidad: principio que establece una relación necesaria entre el antecedente y el consecuente, la causa y el efecto.

Ciencia: (lat. *scientia*; equivalente al gr. *epistéme*, conocimiento) conocimiento cierto, por oposición al conocimiento incierto de la opinión.

Clasificación: distribución jerárquica de los seres según su extensión en géneros y especies (*cf.* Aristóteles).

Comunismo: (lat. *communitas*, comunidad) significa, en la interpretación de ciertos pueblos primitivos, la comunidad de bienes; el comunitarismo de los primeros cristianos; el comunitarismo de las clases gobernantes en el Estado ideal de Platón; en nuestros días suele indicar el género de sociedad futura que preconizaba Marx.

Concepto: (lat. *conceptus*, producto de la concepción) idea universal. En algunos casos innata (filosofías racionalistas), en otros formada por abstracción (filosofías empiristas).

Conciencia: (lat. *conscio*, conocer) *1)* en el sentido moral, espíritu dirigido a la rectitud; *2)* en el sentido epistemológico, centro de la reflexión; *3)* en el sentido metafísico, sinónimo de *yo* o de *alma*; *4)* en el sentido psicológico la claridad de la mente por oposición al subconsciente o al inconsciente.

Concreto: (lat. *concretus*, agregado) lo singular, individual o personal contrapuesto a lo general, impersonal y abstracto.

Consistencia: no contradicción dentro de un sistema dado. Los teoremas de la geometría euclidiana son consistentes con los axiomas y postulados de la misma.

Contingente: (lat. *contingentia*, azar) lo que es, pero podría no ser.

Contradicción, principio de: una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. *A* no puede ser no-*A*.

Contrarios: término opuesto dentro de un mismo género. Alto y bajo, blanco y negro, etcétera.

Cosmología: (gr. *kósmos*, mundo y *lógos*, teoría) parte de la metafísica que se ocupa del origen, naturaleza y sentido del universo.

Cosmos: (gr. *kósmos*, orden) suele indicar la idea griega de un mundo organizado racionalmente. Puede ser sinónimo de mundo.

Criticismo: nombre que se da a la filosofía kantiana para denotar una teoría que estudia el alcance y los límites del conocimiento humano (*cf.* Kant).

D

Deducción: (lat. *deduco*, sacar de) género de razonamiento que pasa por necesidad, de principios generales a las cosas particulares. Ejemplo: el silogismo; el razonamiento matemático. Método empleado por los filósofos racionalistas.

Definición: (lat. *definio*, limitar) precisión de un término mediante la determinación de su género próximo y su diferencia específica. Ejemplo: el hombre es un animal (género) racional (diferencia específica). Tal es la definición empleada por los clásicos (*cf.* Aristóteles).

Deísmo: doctrina que sostiene la existencia de un Dios racional, pero en términos generales, indiferente al mundo y exento de providencia. En el siglo XVIII suele ser una tendencia a interpretar la noción de Dios desde un punto de vista estrictamente racional.

Determinismo: (lat. *determino*, limitar) principio que sostienen quienes mantienen una relación necesaria entre las causas y los efectos.

Devenir: tránsito entre los opuestos; paso de la potencia al acto. En Platón, el mundo del devenir –el mundo sensible– se opone al mundo del ser, mundo inteligible.

Dialéctica: (gr. *diálogos*, conversación) en los clásicos puede significar la metafísica misma (Platón) o el conocimiento científico y necesario por oposición al conocimiento que proviene de las opiniones. Desde Hegel y en el marxismo, el método que deduce una síntesis a partir de una tesis y una antítesis contrapuestas.

Dualismo: doctrina que sostiene la existencia de dos especies de sustancias.

Duda: (lat. *dubito*, dudar) estado de indecisión. Para los escépticos la única actitud posible que le cabe al pensamiento humano. Para Sócrates, Descartes o Husserl, la duda se convierte en método: dudar para no dudar.

E

Eclecticismo: doctrina que se forma mediante la combinación de doctrinas previas.

Efecto: designa el resultado de algún cambio, algún movimiento o alguna alteración. Lo que es producido por una causa.

Empirismo: doctrina que mantiene que las ideas provienen de la experiencia sensible y que, en general, niega la validez de la metafísica (*cf.* Bacon, Hobbes, Locke, Hume).

Epistemología: (gr. *epistéme*, ciencia) teoría del conocimiento. Doctrina acerca del origen de las ideas, la estructura y la validez del conocimiento.

Error: (lat. *errare*, errar) desviación de la verdad. El error puede provenir de razones sin tener en cuenta la definición de la verdad que se acepta (*q.v. verdad*). En Descartes el error proviene de la voluntad cuando ésta priva sobre la inteligencia.

Escepticismo: (gr. *sképtesthai*, examinar, dudar) actitud que niega la posibilidad del conocimiento sensible o racional o de todo conocimiento.

Escolástica: (del lat. *scholasticus*, de la escuela, erudito) suele referirse a la filosofía de santo Tomás, pero debería referirse a toda la filosofía medieval del siglo XII al siglo XIV.

Esencia: (lat. *essentia*, de *esse*, ser) el ser que constituye una cosa; lo que una cosa es en sí misma; lo que hace que una cosa sea lo que es.

Especie: (lat. *species*, mirada, vistazo) clase o grupo de seres o conceptos de extensión limitada y variable según su relación. Animal es género de hombre, pero especie de ser viviente; griego es especie de hombre, pero género de ateniense.

Espiritualismo: (lat. *spiritus*, soplo) tendencia metafísica que considera que la sustancia del universo es de carácter espiritual (*cf.* Anaxágoras, Leibniz).

Estética: en nuestros días, teoría acerca de lo bello. Clásicamente, y en Kant, teoría de la percepción sensible.

Eternidad: (lat. *aeternitas*) duración infinita y, en la filosofía cristiana, realidad en la cual pasado, futuro y presente se unifican.

Ética: (gr. *éthos*, comportamiento) puede identificarse con la filosofía moral.

Eudemonismo: doctrina moral que sostiene que el fin de la conducta humana es la felicidad.

Existencia: (lat. *exsisto*, surgir) suele oponerse a la esencia en cuanto la existencia se refiere al ser en movimiento o en relación de una entidad dinámica y móvil.

Existencialismo: serie de doctrinas que coinciden en afirmar que la existencia precede a la esencia.

Experiencia: (lat. *experior*, intentar) datos de los sentidos, conjunto de las observaciones realizadas a partir de estos datos.

Extensión: en la lógica designa el número de individuos que contiene un concepto. Hombre tiene más extensión que francés, francés más que parisino. En Descartes es sinónimo de espacio, y es una de las sustancias metafísicas.

F

Facultad: (lat. *facultas*) una de las funciones del alma (sentidos, voluntad, razón, etcétera).

Fatalismo: (lat. *fatum*, destino) doctrina, principalmente religiosa, que sostiene que los actos humanos están determinados por Dios (*cf.* estoicos).

Fe: (lat. *fides*) creencia en lo invisible y, más concretamente, en las enseñanzas de los textos sagrados.

Fenómeno: suele emplearse en el sentido de *apariencia*. Lo que se da a los sentidos y a la percepción.

Fenomenología: escuela inaugurada por Husserl que mantiene que el método filosófico debe prescindir de toda presuposición y describir, sin hacer hipótesis, las esencias que se ofrecen al pensamiento (*cf.* Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre).

Fideísmo: (lat. *fides*, fe) doctrina filosófico-teológica que sostiene que el único conocimiento válido es el conocimiento de Dios por medio de la fe (*cf.* Tertuliano, Kierkegaard).

Filosofía de la historia: disciplina fundada por san Agustín que se ocupa de dar una ley universal para el desarrollo de la historia humana en su totalidad (*cf.* san Agustín, Vico, Hegel, Marx, Comte).

Finalismo: (lat. *finis*, fin) doctrina según la cual todo en el universo tiene un fin a cuyo cumplimiento se dirige (*cf.* Aristóteles, Bergson).

Forma: lo mismo que la palabra *idea* en Platón o la palabra *naturaleza* en la escolástica. La esencia o la sustancia.

G

Generalización: (lat. *genus*, género) proceso mediante el cual llegamos a formar ideas abstractas.

Género: (lat. *genus*, raza, familia) clase o grupo general de objetos o conceptos. Se diferencia de la especie por su mayor extensión, si bien en la clasificación aristotélica de los conceptos cada género es a su vez especie, salvo el ser, que algunos filósofos medievales llamarán el género supremo, y los individuos que son indivisibles y no pueden tener especies. Animal es género de hombre; hombre es género de griego. El individuo Pedro o esta mesa son indivisibles, es decir, especies límite.

Gnosticismo: (gr. *gnôsis*, conocimiento) serie de sectas según las cuales el conocimiento de la divinidad puede alcanzarse me-

diante la razón de un grupo limitado de iniciados. Hubo gnósticos cristianos, judíos, maniqueos, musulmanes. Casi todos ellos en los primeros siglos de la era cristiana. La última gran manifestación de la gnosis occidental se encuentra en el pensamiento de los cátaros (siglo XI a XIII), cuyas ideas se filtraron a veces en la poesía de los trovadores y cuya persecución culminó con la Cruzada contra los albigenses.

H

Hecho: (lat. *factum*, acción, trabajo) suceso individual; conjunto de los sucesos que integran la experiencia.

Hedonismo: (gr. *hedoné*, placer) filosofía moral que sostiene que el fin de la actividad humana es el placer, generalmente definido como ausencia de dolor (*cf.* Epicuro, Lucrecio, Montaigne, Voltaire).

Heterogéneo: (gr. *héteros*, otro y *génos*, género) aquello cuyas partes son diferentes entre sí. Ejemplo: el espacio según Leibniz; la duración en la filosofía de Bergson.

Heteronomía: para Kant toda moral que depende de otra cosa que la moral misma, toda voluntad que esté limitada por hechos o ideas exteriores a la voluntad.

Hilozoísmo: (gr. *hýle*, *zoé*, materia y vida) doctrina que sostiene que la materia es animada o viva. Se encuentra en muchos pueblos primitivos y en algunos de los filósofos presocráticos (*cf.* Tales de Mileto). Puede asimilarse a animismo.

Hipótesis: presuposición, suposición, postulado o principio que tendrá que verificarse mediante la experiencia para obtener validez.

Homogéneo: (gr. *hómoios*, semejante y *génos*, género) aquello cuyas partes son iguales o semejantes (*cf.* el espacio según Descartes o Kant).

Humanismo: (lat. *humanus*, humano) la palabra ha variado de sentido según las épocas. Entre los griegos del siglo V el humanismo es una forma del relativismo (Protágoras: el hombre, medida de todas las cosas); en el siglo XII, tendencia a volver a los escritores y filósofos grecolatinos (Juan de Salisbury); en el Renacimiento, tendencia a exaltar la realidad humana y la dignidad del hombre; en el siglo XIX, tendencia a exaltar esta misma realidad humana muchas veces a expensas del absoluto y de Dios hasta convertir al hombre en su propio Dios (Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche).

I

Idea: (lat. *idea*; gr. *eîdos*, tipo) *1)* en sentido metafísico, la esencia o la sustancia (*cf.* Platón); *2)* en sentido epistemológico, se identifica con el concepto y las nociones abstractas y, en el caso de los empiristas ingleses (Locke, Berkeley, Hume), con las sensaciones (*ideas of sensation*).

Idealismo: en general, doctrina metafísica que considera que la esencia de las cosas ha de encontrarse en el mundo inteligible o en Dios, el alma, la vida. Se opone al materialismo. En sentido epistemológico, puede ser una doctrina de las ideas que tenemos y variar según el punto de vista (desde el subjetivismo de Protágoras o el inmaterialismo de Berkeley hasta el escepticismo de Hume). Nombre que se suele dar también a la corriente filosófica alemana que se inicia con Kant, prosigue con Fichte y Schelling y desemboca en el sistema de Hegel.

Identidad, principio de: en la lógica clásica la afirmación de que "lo que es, es". Puede enunciarse $A = A$.

Iluminismo: cuerpo de doctrina filosófica elaborado por los filósofos del siglo XVIII (Hume, Voltaire, Diderot, Helvecio, Kant). A pesar de la variedad de doctrinas suele indicar una interpretación racional de la experiencia y del conocimiento, una explicación racional del alma y de Dios y, a veces, una negación de la existencia de Dios.

Imperativo categórico: en la filosofía de Kant el fundamento autónomo de la vida moral que se enuncia mediante la sentencia: "Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo, como principio de una legislación universal" (*cf.* Kant).

Infinito: (lat. *infinitum*, sin límites) entre los griegos solía tener un sentido negativo y significaba una serie indefinida de puntos, números, figuras. A partir del cristianismo es el atributo positivo de Dios, cuya sustancia está más allá de cualquier determinación limitada. Da buena idea del concepto cristiano de la infinitud aquella frase de Pascal acerca del universo: una esfera cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna.

Inmanencia: (lat. *immaneo*, quedarse dentro de) lo que está dentro de algo; principalmente las ideas en cuanto son puras ideas y no tienen referente real. Se opone a trascendencia.

Inmaterialismo: doctrina que sostiene, ya la inexistencia de la materia, ya, más precisamente, el carácter espiritual de la misma (Berkeley).

Inmortalidad: (lat. *immortalis*, no mortal) teoría según la cual el alma sobrevive a la muerte del cuerpo.

Innatismo: (lat. *innascor*, nacer dentro de) doctrina racionalista que sostiene que las ideas son innatas, a veces como reminiscencia (Platón), a veces como memoria (san Agustín), a veces como capacidades del espíritu (Descartes. Leibniz).

Inteligencia: (lat. *intellego*, ligar entre, entender) capacidad de resolver problemas de orden intelectual, moral o vital. La inteligencia no debe confundirse con la razón. Para Descartes todos somos iguales en cuanto somos racionales; pero no todos sabemos o podemos aplicar igualmente la razón, no todos podemos ser igualmente inteligentes.

Inteligible: lo que se entiende: más frecuentemente designa el mundo de las esencias perfectas e inalterables (*cf.* ideas de Platón, Plotino).

Intencionalidad: (lat. *intendo*, tender a) en la filosofía medieval, en Brentano y en Husserl la estructura misma de la conciencia que se define como un ir hacia los objetos.

Introducción: (lat. *induco*, introducir) tipo de razonamiento que procede de los casos particulares a la ley general. Es el método de las ciencias experimentales y de los filósofos empiristas. Puede definirse también como el método que, a partir de cierto pasado, establece leyes para predecir cierto futuro (*cf.* Bacon, Hume, Kant, Whitehead).

Intuición: (lat. *intueor*, ver) conocimiento, ya sea sensible, ya emocional, ya intelectual, siempre inmediato de un objeto (*cf.* Descartes, Kant, Bergson).

Intuicionismo: doctrina que, de un modo u otro, hace depender el conocimiento de la intuición.

J

Justicia: (lat. *iustitia*) virtud moral o social que está en la base de la equidad. La justicia puede ser positiva (basada en las costumbres) y constituir el derecho positivo, o puede ser natural (derecho natural) y constituir la base ideal y moral del derecho de gentes.

L

Libertad: las teorías del libre albedrío se oponen al fatalismo y al determinismo: Se encuentran, en general, dos ideas a veces complementarias de la libertad: la libertad como capacidad de escoger, y la libertad como dominio de sí y liberación de las pasiones.

Lógica: (gr. *lógos*, razón) parte de la filosofía cuyo objeto es el razonamiento recto y dirigido a encontrar la verdad y evitar el error.

Logos: palabra griega que significa razón o, como el latín *verbum*, palabra.

M

Mal: puede significar ya sea lo moralmente reprensible, ya un principio metafísico negativo y existente (maniqueísmo), ya, en la filosofía cristiana, una carencia de ser.

Maniqueísmo: doctrina que sostiene la existencia de un Dios bueno y un principio del mal en constante lucha. Dualismo religioso instituido por el persa Manes (s. III), combatido por san Agustín.

Materia: *1)* realidad física: *2)* lo natural contrapuesto a lo sobrenatural: *3)* en Aristóteles o en santo Tomás la materia primera significa posibilidad.

Materialismo: doctrina que rechaza la existencia del espíritu, el alma, el mundo inteligible y Dios. El materialismo ha tomado varias formas: atomismo de los griegos (Demócrito, Epicuro); materialismo biológico (hace depender el pensamiento de los procesos cerebrales o, en el caso de ciertas teorías de la evolución, el cambio de las especies de puros agentes físicos); el materialismo histórico de Marx que hace depender la vida política, religiosa e ideal de causas económicas y sociales.

Mecanismo: teoría que reduce la totalidad del universo a las leyes causales de orden físico.

Metafísica: parte fundamental de la filosofía que se ocupa de los primeros principios y las primeras causas de todas las cosas (Aristóteles). Teoría del ser en cuanto ser. Las principales ramas de la metafísica son la cosmología, la psicología racional y la teología racional.

Método: (gr. *méthodos*, camino) vía o modo de razonamiento para alcanzar un fin y, en especial, modos empleados para alcanzar la verdad.

Mónada: (gr. *monás*, unidad) sustancia una e indivisible, de naturaleza espiritual (*cf.* Leibniz).

Monismo: (gr. *monás*, unidad) filosofía que sostiene que la sustancia del universo es una (*cf.* estoicos, Plotino, Spinoza).

Moral: (lat. *mos*, costumbre) doctrina que precisa las acciones rectas.

N

Nada: ausencia de ser. En el cristianismo la palabra se emplea para indicar que la creación fue absoluta, que nada existía antes del acto creador de Dios. En la filosofía de Hegel, la nada o el no-ser, es la antítesis lógica del ser; de la negación de ambas surge el devenir; en el existencialismo contemporáneo la nada puede significar la incompletez del hombre después del pecado original (Kierkegaard) o, en el caso de existencialistas agnósticos (Heidegger) o ateos (Sartre), la constante negación de la vida humana, del nacimiento hasta la muerte.

Naturaleza: en general el orden del universo. Coincide en muchos filósofos con la palabra esencia y designa lo que una cosa es.

Necesidad: aquello que es de un modo y no puede ser de otro modo alguno. Se opone a contingencia.

Nihilismo: (lat. *nihil*, nada) la doctrina que declara que nada posee una existencia real. Desde el siglo XIX el nihilismo designa generalmente los movimientos revolucionarios de tipo anarquista.

Nominalismo: (lat. *nomen*, palabra) corriente de la filosofía medieval que mantiene que los universales son *post rem* –que las ideas generales se obtienen *después de la cosa*, después de la experiencia–. En general el nominalismo resta valor al pensamiento abstracto (*cf.* Ockham y, ya en los tiempos modernos, Hume y el positivismo lógico).

Nóumeno: en Kant, lo que es en sí (sustancia, esencia, existencia) y que, por estar más allá de la experiencia, es incognoscible mediante la razón pura.

O

Objeto: (lat. *obiectum*, echado en frente) suele designar aquello hacia lo cual se dirigen los actos del pensamiento, de la imaginación o de la percepción. Algunas veces se emplea como sinónimo de cosa.

Óntica: (gr. *ón*, ser) ciencia de los entes particulares.

Ontología: (gr. *ón*, ser) teoría del ser en cuanto ser. Suele utilizarse como sinónimo de la metafísica.

Opinión: conocimiento incierto opuesto al conocimiento que da certidumbre. En Platón el conocimiento vago de los sentidos por oposición a la ciencia (*epistéme*) de las ideas o seres inteligibles. Del gr. *dóxa*, opinión, se derivan muchas palabras relacionadas con este concepto.

P

Panteísmo: (gr. *pân*, todo y *theós*, Dios) doctrina según la cual existe una sola sustancia (Dios confundido con la naturaleza) de la cual todo lo demás son atributos o modos (*cf.* estoicos, Spinoza).

Percepción: (lat. *percipio*, percibir) síntesis de las sensaciones.

Personalismo: movimiento que distingue entre el individuo (ser indivisible que no lleva consigo características que lo definan y que es uno de tantos), de la persona (hecha de cualidades propias e intransferibles).

Pluralismo: doctrina según la cual existen múltiples sustancias.

Política: (gr. *pólis*, ciudad) teoría de la ciudad, del gobierno y del Estado.

Posibilidad: en el sentido metafísico lo que tiene la capacidad de ser; en el sentido lógico lo que implica no-contradicción.

Potencia: capacidad de un ser para llegar a ser. El árbol está en potencia en la semilla.

Pragmatismo: (gr. *prâgma*, cosas realizadas) teoría de la verdad que define a ésta por su utilidad (*cf.* William James, John Dewey).

Probabilidad: implica verosimilitud.

Proposición: en la lógica formal clásica un juicio en cuanto es expresado ya oralmente, ya por escrito. En la lógica contemporánea se identifica con juicio.

Psicología racional: (gr. *psyché*, espíritu y *lógos*, ciencia) aquella parte de la metafísica que trata de determinar, por medios racionales, la estructura íntima del alma y su destino en otra vida.

Psicologismo: tendencia de ciertos lógicos del siglo XIX (por ejemplo John Stuart Mill) a reducir las verdades lógicas a hechos psicológicos.

R

Racionalismo: escuela filosófica que establece: *1)* desde el punto de vista de la metafísica, que la razón es la esencia misma del hombre; *2)* desde el punto de vista de la epistemología, que las ideas son innatas (*cf.* Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz).

Razón: (lat. *ratio*, medida) en la metafísica designa la diferencia específica o esencia del hombre, distinguido de los demás seres de la creación. También la facultad de discernir entre lo verdadero y lo falso.

Razonamiento: pensamiento discursivo que une juicios con vistas a una conclusión lógica.

Realismo: (lat. *res*, cosa) en la Edad Media, y desde el punto de vista epistemológico, la doctrina que sostiene que los universales son *ante rem*, antes de la cosa o innatos (*cf.* san Agustín, san Anselmo); desde el punto de vista metafísico, doctrina que sostiene que las esencias o la sustancias son reales (*cf.* Platón, san Agustín, Aristóteles, santo Tomás).

Realismo moderado: en santo Tomás la doctrina que afirma que los universales son *ante rem* (antes de la cosa) en Dios, *post rem* (después de la cosa) en la conciencia humana e *in re* (en la cosa misma) en forma de esencia en el mundo.

Referente: objeto real o ideal al cual se dirige el pensamiento, el juicio o la idea.

S

Sabiduría: Suele considerarse como un conocimiento práctico y una actitud humana total que implica las cualidades de virtud, prudencia, equilibrio, serenidad y visión armoniosa de las cosas y de la vida. Podría, tal vez sin metáfora, llamarse el sentido común del hombre superior.

Sensibilidad: denota *1)* la totalidad de las impresiones de los sentidos; *2)* la actitud emocional del artista, el poeta; más duradera que la emoción pura y menos violenta que la pasión.

Sensualismo: doctrina filosófica que hace depender todo el conocimiento de los datos de los sentidos (*cf.* Protágoras o Hobbes). Es de hecho, una forma del empirismo.

Ser: la idea o la realidad más general de todas y, por lo mismo, indefinible lógicamente. Objeto de la ontología. Los filósofos griegos (Parménides, Platón) oponen a veces el ser al devenir, la inmobilidad al cambio. El ser es, también, equivalente a Dios en la filosofía cristiana.

Silogismo: (gr. *syllogismós*, unión, razonamiento) género de razonamiento en el cual una vez las premisas están establecidas, la conclusión sigue necesariamente. El silogismo puede definirse también como la unión de dos términos de extensión diferente por un término de extensión media. El término "Sócrates" (de extensión singular) y el término "mortal" (de extensión media) para formar el silogismo: "Todos los hombres son mortales; Sócrates es un hombre; Sócrates es mortal". El silogismo fue descubierto por Aristóteles, desarrollado por los estoicos y empleado con amplitud en la filosofía de la Edad Media.

Síntesis: unificación de los elementos que han sido descompuestos, primero, por el análisis. En Hegel y la dialéctica hegeliana y posthegeliana, la unión de los contrarios que se presentan como tesis y antítesis.

Sintético, juicio: en Kant, el juicio cuyo predicado no está contenido en el sujeto.

Sistema: totalidad de pensamientos unificados en una doctrina.

Sobrenatural: lo que está más allá de la naturaleza o, más precisamente, el principio que, por la gracia y por la fe, nos permite traspasar los límites de la naturaleza racional pura para llegar al conocimiento directo de Dios.

Socialismo: doctrina según la cual es necesario socializar en parte o totalmente los bienes de producción. Hay interpretaciones diversas y aun contrarias de la palabra: socialismo utópico, anarquismo, laborismo, socialismo marxista.

Solipsismo: (lat. *solus*, sólo e *ipse*, él mismo) actitud del filósofo que piensa que la única realidad es su propio yo. De hecho no se encuentran solipsistas absolutos. Lo más cercano al solipsismo sería la idea de Protágoras del hombre, medida de todas las cosas.

Subjetivismo: Actitud de quien considera que el conocimiento se reduce al que puede obtener el yo de quien conoce o piensa.

Sujeto: (lat. *subiectum,* situado debajo) generalmente el yo, ya centro del conocimiento, ya como sustancia metafísica.

Sustancia: (lat. *substantia,* de *sub,* debajo y *sto,* estar) lo que es en sí. La realidad última y absoluta. La sustancia es una en el monismo: doble en el dualismo (extensión y pensamiento en Descartes); múltiple en el pluralismo (Aristóteles o Leibniz).

T

Tautología: (gr. *tautó.* lo mismo y *légein,* decir) tipo de juicio o discurso en el cual se viene repitiendo lo mismo. En la lógica contemporánea es analítica una proposición cuando resulta verdadera en las tablas de verdad establecidas. Se pensó que la totalidad de la matemática y la lógica eran tautológicas (Wittgenstein). Se ha visto que era más exacto definir la tautología en relación a las tablas de verdad.

Teodicea: palabra acuñada por Leibniz para designar lo que tradicionalmente se llamaba *teología racional* (*q.v. teología*).

Teología: (gr. *theós* Dios y *lógos,* conocimiento) puede ser *teología revelada,* fundada en la autoridad de los textos sagrados y en la fe, o *teología racional,* parte de la metafísica que se dirige al conocimiento de Dios mediante el pensamiento racional.

Teoría: (gr. *theoría,* visión, acto de ver) suele designar un conocimiento sistematizado.

Teoría del conocimiento: q.v. epistemología.

Tercero excluido, principio del: se enuncia diciendo que una cosa debe ser o no ser. Una cosa no puede ser a medias. Completa los principios lógicos de identidad y de no-contradicción (*q.v.*).

Trascendencia: (lat. *transcendo,* ir más allá) lo que, en uno u otro sentido, está más allá de una realidad dada. El mundo es, por ejemplo, trascendente al yo; Dios es trascendente al mundo. Se opone a inmanencia.

Trascendental: en Kant las condiciones universales y necesarias de todo conocimiento válido dentro de la conciencia, pero sin referencia necesaria a una trascendencia, a un ser más allá de la conciencia.

U

Universal: válido en todo tiempo y en todo lugar.

Universales: en la Edad Media, idea general o categoría. El problema de los universales fue resuelto diversamente por el realismo, el realismo moderado y el nominalismo (*q.v.*).

Utopía: (gr. *ou* no y *tópos,* lugar) descripción de un Estado ideal. Aunque el término fue acuñado por Tomás Moro en el siglo XVI, la palabra puede aplicarse a todas las teorías de un Estado ideal a partir de *La República* de Platón.

V

Valor: suele indicar una esencia principalmente de orden moral, ya valiosa en sí, ya valiosa en cuanto se refiere a la persona humana.

Verdad: (lat. *veritas*) puede indicar, desde el punto de vista de la metafísica, el ser de Dios mismo (san Agustín, san Anselmo). En la epistemología designa la rectitud de una idea. Entre las variadas definiciones de la verdad deben distinguirse: *1)* la definición realista o de la correspondencia entre el entendimiento y la cosa. el concepto de la esencia (filósofos griegos y medievales); *2)* la definición idealista de la verdad como coherencia del pensamiento (claridad, distinción en Descartes,

Leibniz); *3)* la definición de la verdad como utilidad (*q.v. pragmatismo*).

Virtud: (lat. *vis*, fuerza) indicó primero la fuerza y, generalmente, el valor. En moral el hábito de los actos dirigidos al bien.

Vitalismo: (lat. *vita*, vida) se refiere a las escuelas filosóficas que fundan sus doctrinas sea en el hecho general de la vida, sea en la vida humana (*cf.* Nietzsche, Bergson).

Vivencia: (al. *Erlebnis*, experiencia) experiencia vital que puede interpretarse como tal (Dilthey) o como forma general de la misma experiencia (Husserl, Scheler).

Voluntarismo: (lat. *voluntas*, voluntad) desde el punto de vista epistemológico la doctrina que hace depender el conocimiento de los actos de la voluntad (Schopenhauer, Nietzsche); desde el punto de vista metafísico la doctrina que da preeminencia a la voluntad por encima del intelecto (Duns Escoto); en moral, la doctrina que hace depender los actos humanos de una voluntad autónoma (Kant).

Y

Yo: Desde el punto de vista metafísico puede ser el fundamento de todo un sistema de pensamiento (el *Pienso, luego existo* cartesiano); desde el punto de vista epistemológico, la síntesis de todos los pensamientos y todas las representaciones (Kant).

APÉNDICE III

TENDENCIAS FILOSÓFICAS RECIENTES

Ciertamente, algunas de las tendencias ya descritas en este libro han seguido desarrollándose, con mayor o menor fuerza, en los últimos diez, quince años. Así, el existencialismo –que en cuanto a "popularidad" ha perdido fuerza en Europa y en Hispanoamérica– se viene desenvolviendo especialmente en los países anglosajones y, hecho curioso, en el Japón. Y no es que para nosotros los occidentales un Heidegger, un Jaspers hayan disminuido en importancia. Más bien lo que sucede es que pensadores de esta altura y nivel son ya para nosotros clásicos del siglo XX.

Por otra parte, las nuevas tendencias filosóficas tienen poco que ver con el vitalismo, el existencialismo o –en general– las filosofías de la dinamicidad, del movimiento. En general –y quiero hacer constar aquí que esta observación es de orden general–, las filosofías recientes tienen más que ver con los sistemas que con el cambio, con las estructuras que con los desarrollos o la historia. El pensamiento actual tiende a ser, contrariamente al pensamiento de principios y mediados de nuestro siglo, ahistórico.

Es notorio el crecimiento reciente de filosofías ligadas a la cibernética y, más precisamente, a las computadoras electrónicas que algunos quieren ver como modelos del pensamiento humano. Así, dentro de una corriente desarrollada principalmente en Inglaterra y los Estados Unidos, la mente está íntimamente relacionada con el cuerpo. En Estados Unidos, algunos trabajan en el intento de crear una forma de la inteligencia llamada "inteligencia artificial" (entre ellos Marvin Lee Minsky en el Massachusetts Institute of Technology). Pero ni el intento por relacionar mente y cuerpo ni el intento por crear una "inteligen-

cia artificial" han proporcionado resultados suficientemente precisos.[1]

La relación mente-cuerpo plantea problemas especialmente graves. Estos problemas están implícitos en la palabra *relación*. En efecto, resulta prácticamente imposible decir que un dato de los sentidos (sea un pino, sea un triángulo) puede ser localizable en algún lugar preciso del cerebro. No existen "lugares" cerebrales donde se puede fijar una impresión, una sensación, un pensamiento. Es para todos indudable que existe una relación alma-cuerpo (o, como prefieren los filósofos y psicólogos de hoy[2] mente-cuerpo). Lo que permanece en estado de hipótesis es precisamente esta relación. No estaba muy lejos de la verdad Bergson cuando, al criticar el determinismo físico, decía que, precisamente porque se trata de una hipótesis científica debe ser verificable. Así, aun cuando exista una relación entre mente y cuerpo, no es precisable en qué consiste y la prueba de una *reducción* de la mente al cuerpo está por hacerse.[3]

Si esta forma de nuevo materialismo es típico de nuestro tiempo[4] –como lo fue el de la reducción del hombre a una máquina en el siglo XVIII–, las dos tendencias filosóficas más importantes de los últimos años llevan por nombre: estructuralismo, innatismo.

Del estructuralismo

No es nada fácil tratar de precisar el sentido de la palabra "estructura". Empleada en fisiología, en lingüística, en etnología, en las ciencias físicas y humanas, la palabra es muy ambigua. Tratemos

[1] Algunos piensan que buena parte de la inteligencia es mecánica. Pero lo específicamente humano –emociones, sensaciones, estados afectivos– no puede reducirse al modelo de las computadoras. *Vid.* Humbert Dreyfus, *A Critique of Artificial Reason*. La querella entre partidarios de la inteligencia artificial y de sus oponentes puede verse en los artículos de Minsky y Dreyfus, *Diálogos*, 49, 1973.

[2] Me refiero a los psicólogos conductistas y, especialmente, a Burrhus Frederic Skinner.

[3] Con lo cual no pretendo negar la importancia de la reducción de ciertas formas del pensamiento al comportamiento y a la conducta puramente físicas.

[4] La raíz del nuevo materialismo debe buscarse en un libro que hizo y sigue haciendo época: Norbert Wiener, *Cibernética*. Publicado en 1948, el libro está dedicado al gran sabio mexicano Arturo Rosenblueth, uno de los que más contribuyeron al desarrollo de la nueva ciencia. Entre los nuevos materialistas hay que citar a: U. T. Place (Inglaterra, 1924), J. J. C. Smart (Inglaterra, 1920), T. Nagel (Yugoslavia, 1937).

de precisar el sentido –o los sentidos– que la palabra tiene en la filosofía de hoy.

Las raíces históricas del estructuralismo provienen muy específicamente de la lingüística desarrollada en el siglo pasado por Ferdinand de Saussure (*Curso de lingüística general*). De Saussure distinguía entre el *habla* y la *lengua*. La primera es subjetiva e individual; la segunda constituye el sistema de símbolos elaborados convencionalmente por una sociedad mediante acción recíproca. La lingüística general no se ocupaba especialmente del habla (hecho inasible por ser a la vez subjetivo y pasajero) sino de la lengua considerada como un sistema, como "totalidad en sí" (De Saussure) y como principio de clasificación. Ahora bien, existen dos tipos de relación entre los signos: la oposición y la identidad. El estudio de las estructuras de la lengua tiene en cuenta este su carácter bipolar. Dice Troubetzkoy –representante de la escuela lingüística de Praga– que la lingüística debe tener en cuenta "la punta del lenguaje" y no "el acto del habla". De la misma manera que en el ajedrez o el dominó no importa el tamaño o el diseño de las piezas, el estructuralismo se ocupa de las reglas generales de combinación lingüística.[5]

Intentemos una breve definición del estructuralismo. El estructuralismo se ocupa por analizar conjuntos sincrónicos –es decir, estables y sistematizados– que constituyen tanto una forma de nuestro saber como formas (o estructuras) de la realidad. Estas estructuras suelen presentarse de manera escondida (o inconsciente). A buscar este "subsuelo" estructural se ha dedicado el estructuralismo –siguiendo los análisis de la lingüística saussureana– y pretende encontrar leyes recónditas de una combinatoria universal. Es decir, frente al vitalismo, frente al humanismo, frente al existencialismo, la nueva filosofía declara que no importa tanto la conducta individual como el sistema que condiciona a la conducta. Ante las filosofías de la persona, el estructuralismo es ahumanista o, incluso, antihumanista. Decía Ortega y Gasset que los griegos descubrieron la objetividad, el siglo XVII, la intimidad; y los tiempos modernos, la vida, "mi" vida. El estructuralismo rechaza, de un brochazo, intimidad y vida.

[5] Más detalladamente me refiero al estructuralismo en *Palabra y silencio*, 2da. ed. Siglo XXI, México, 1972.

Contrario al humanismo. Claude Lévi-Strauss opone la "razón analítica" a la "razón dialéctica" y supone que la segunda solamente será inteligible si se interpreta mediante la primera. Más allá de las "evidencias" de una subjetividad que Sartre se niega a rechazar, Lévi-Strauss encuentra las constantes y las variables que son guía de nuestras pretendidas "evidencias" personales. Por esto escribe: el fin de las ciencias humanas "no es construir al hombre sino disolverlo", siempre que por esta disolución se entienda una reducción al estudio "analítico".[6] Por razones similares, Louis Althusser supone que en la obra de Marx existen "rupturas epistemológicas". Contrario al socialismo humanista de un Fromm, un Marcuse, un Sartre, Althusser piensa que el humanismo es una "ideología" que deberá disolverse. Así, de manera muy poco convincente, Althusser declara premarxista al joven Marx y hace depender el estudio del marxismo del estudio de *El capital*.

Michel Foucault, primero en *Las palabras y las cosas* y después en *La arqueología del saber*, trata de desentrañar las estructuras escondidas que han guiado al pensamiento occidental a partir del Renacimiento. Así, para Foucault, el siglo XVI se guía por la "semejanza", se rige por formas de la simpatía, la antipatía, la emulación, la conveniencia. A partir del siglo XVII, y después de una ruptura total con el pasado, las estructuras dominantes y escondidas son el espíritu analítico y la formación de sistemas universales (matemática universal en Descartes, combinatoria universal en Leibniz, lenguaje universal detrás de las palabras de cada lengua en Vico). Nueva ruptura con el pasado: a partir del siglo XIX, predominan las estructuras de la finitud, la historia, el cambio, la creencia en el hombre. Tal es el eje del pensamiento contemporáneo. Pero este pensamiento, que oscila entre opuestos (en economía, el marxismo y el liberalismo; en biología, el fijismo y el evolucionismo) está desapareciendo en la segunda parte de este nuestro siglo: nuestro siglo es el que ve deshacerse al hombre.

La doctrina de Foucault es atractiva: es incluso apasionante. Pero no acaba de resolver un problema que le es inherente: si de verdad entre el siglo XVI y el XVII y después, a partir del siglo XVIII existen verdaderamente "rupturas epistemológicas", ello

[6] El carácter bipolar de los estudios –grandes estudios de Lévi-Strauss–, se muestra en su sistema de oposiciones: por ejemplo "lo crudo", es decir, lo natural, opuesto a lo "cocido", es decir, lo cultural.

parece querer decir que si estamos instalados en una época resulta imposible entender otras épocas que nada tienen que ver con los "subsuelos" de nuestro pensamiento.

Importante como instrumento de análisis (principalmente fecundo en la lingüística, la etnología y la antropología),[7] el estructuralismo parece ser, en cuanto actitud filosófica, una reacción contra los excesos de las filosofías vitalistas y muchas veces irracionalistas que predominaron en el siglo pasado y en parte del nuestro. Parece obedecer, también, a una forma de la desilusión ante la caída de las ideologías en nuestro siglo.

Del innatismo[8]

Hay problemas que parecen agotarse para siempre. ¿No había terminado Kant con la querella de las ideas innatas? Hace apenas quince años hubiera parecido imposible revivir este problema en particular. Con todo, resulta uno de los asuntos más vivamente discutidos en los años de la década de los sesenta y de los setenta.

Los conductistas habían supuesto que la adquisición del lenguaje por parte de los niños podía reducirse a sistemas de reflejos condicionados donde se reforzara principalmente la respuesta a un estímulo dado. Noam Chomsky, lingüista del Massachusetts Institute of Technology, descubrió que deben existir estructuras innatas. En efecto el niño que aprende a hablar conoce muchas más palabras de las que ha aprendido y es capaz de combinaciones sintácticas que en cierto modo nunca le han sido "enseñadas". Si esto es cierto significa, en primer lugar, que existen en nuestra mente "estructuras profundas" –y no conscientes aunque absolutamente lógicas– en las cuales "hay" mucho más de lo que sabemos en nuestro pensar o hablar cotidianos. En otras palabras, todos los hombres, sin saberlo, son capaces de dar respuestas sin que estas respuestas estén condicionadas por sistemas de reflejos; todos los hombres son capaces de inventar gracias a

[7] Es una forma de decir que lo más importante del estructuralismo fue realizado por la escuela fonológica de Praga y, en el campo de la etnología, la antropología y el estudio de los mitos, por las investigaciones de Lévi-Strauss.

[8] Este tema, aquí brevemente expuesto, aparece analizado en mi libro *Ideas y no-ideas*, Joaquín Mortiz, México, 1974.

un lenguaje tan oculto como real. Si, en efecto, poseemos estructuras innatas de lenguaje y pensamiento, ello significa que no podemos ser reducidos a modelos de tipo mecánico. En los años sesenta y setenta, Noam Chomsky tiene el mérito –al descubrir formas profundas de nuestro pensamiento– de decir a los hombres que son creadores –puesto que saben más de lo que aprendeny que son libres –puesto que, a pesar de condicionamientos evidentes en nuestra conducta, hay en nosotros este principio creador que llamamos libertad–.

Obras de consulta[9]

ALTHUSSER, Louis y Étienne Balibar, *Para leer* El capital, Siglo XXI, México, 1969.

______ *et al.*, *Marxismo y humanismo*. Biblioteca Mínima, Siglo XXI, México, varias eds.

CHOMSKY, Noam, *Selected Writings*, Oxford University Press, Oxford, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963. [Breviarios, 173.]

O'CONNOR, J. (edit.), *Modern Materialism*, Hartcourt, Brace and Word, Nueva York, 1969.

PAZ, Octavio, *Claude Lévi-Strauss o El nuevo festín de Esopo*, Joaquín Mortiz, México, 1969.

WIENER, Norbert, *Cibernética*, Guadiana, Madrid, 1960.

WISDOM, John, *Problems of Mind and Matter*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

[9] Quiero hacer constar que esta bibliografía es mínima y que solamente pretende, introductoriamente, señalar fuentes al estudioso. El único libro de difícil lectura que en ella aparece es el de Norbert Wiener.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

B

C

CH

P

Q

R

S

ÍNDICE GENERAL

Segunda Parte
CRISTIANISMO Y EDAD MEDIA
DEL SIGLO I AL SIGLO XIV

Tercera Parte
DEL RENACIMIENTO A KANT

Cuarta Parte
HEGEL Y LA CAÍDA DEL IDEALISMO

Quinta Parte
PERSPECTIVAS DEL SIGLO XX

Introducción a la historia de la filosofía, de Ramón Xirau, editado por el Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades de la UNAM, se terminó de imprimir el 22 de noviembre de 2011 en Editorial Color S.A de C.V. Naranjo 96 Bis Santa Maria la Ribera Del. Cuauhtemoc 06400 Mexico D.F. Su Composición se hizo en tipo Baskerville 10:12 9:10 y 8:9 pts. la edición consta de 5,000 ejemplares impresos en offset, sobre papel Abitibi Cream de 51.8 gramos y estuvo al cuidado de Gabriela Ordiales y Juan Carlos Rodríguez.